

الحديث
الاربعة
الاربعة
الحديث
الاربعة
الحديث
الاربعة

رساله روح
کذا ۱۶

رسالة
افعال العباد
١٧

مرسالة فيما يتعلق
بخلق القرآن من الكلام
١٩

رسالة الطُّرُق إلى الأئمة
بعد انقراض الخلائق
٢١

رسالة التبعية
لابن كماله باشا رحمه الله
٢٢

اعلم ان الواو قوله
لا بد وان يكون
زايدة

التصورات لا يحتمل
عدم التنبؤ بخلاف
التصديقات
٢٢

رسالة
وقفية
٢٥

مرساله في حق
ابوي النبي عم
٢٧

رسالة في تفسير
قوله تعالى
لم تكن آمنت من قبل

وَمَا كَانَ رَسُولُهُ لِنَفْسِهِ قَوْلًا
لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ

رساله قوله
فلم ينفع الايمان
٣٠

تفسير هل ينظرون الا
ان قاتلهم الملايكة
٣١

قول ولم يفرق كما ترى
بين النفس الكافرة اذا
آمنت في غير وقت
الايان

١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

سأله في دخول الرئيس
في الكوفه
١٥

رسالة في بيان
المعنى والعقد
٣٥

رسالة في بيان النظم
والصباغة
٤٢

رسالة في بيان الاسلوب الحكيم
لأستاذنا العلامة الشاذلي

امام غفرلہ
توحید و تہجد

وإلى متفرقة عنها
كمالاً تاماً
٤٦

رسالة في اسجد و لجم
لجمال باتا زام
٤٧

دساله في كسوف طهر النظام
لكمال باشا زام
٤٧

رسالة في خمس خواص الزايا
لمولانا كمالا شاذان

رسالة في دفع ماس على الضمائر
من الاوهام

رسالة في تفسير البسملة
للرحم كالإسراء

الرحمة
وسالمة معلقة لوجه
لكمال يا نازا م
٥٥

رسالة في حقيق وحب
لكمال الشاذان
٥٧

مسائل کا سفالہ دقایق
لکھنا جامی

رسالة في تحقيق لفظ الزيد
لكمال ماسد

رسالة في بيان اراضي العرب
لمولانا امام زام

بعض الفوائد
٧١

رسالة في مدح النبي ودم البطالم
لمولانا جمال مسارام
٢٤

رسالة في تشييع كما صلي على هدم
لولا فاحمال الذي الدواني
٧٥

رسالة في ابطال نقض دليل كيق كارة
لجمال بن زاهد
٧٤

دسالہ تعریف
لکھی یا شاہزادہ
۷۶

رسالة اللسان الايسر
لجمال باشا دام
٧١

رسالة في الطب
أحمد
٨٢

رسالة ايتا الولد
٨٦

وصية الامام الـ ٩١
للـ ٩١

رسالہ فی احوال
۹۲

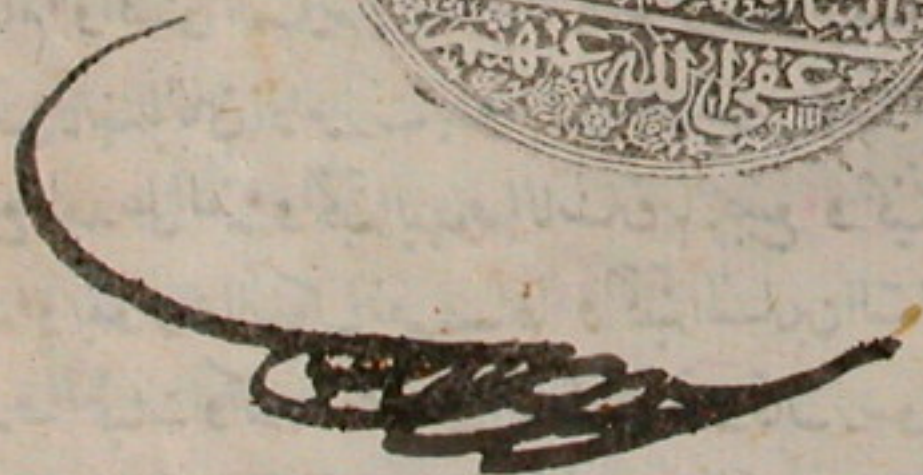
رسالة الخطبة ورسالة في زنا

کتاب تمام فی علم الهندسہ
۱۰۵

رسالة بامام علي كذا
لعصام الدين
١٣٨

Süleymaniye U. Kütüphanesi	
Kisim	AMCA 240E HÜSEYİN PASA
Veni	
Eski kayıtlı no	451

1



451

هذه هي اذلة كلمات دربار شيخ شهاب الدين سهروردی قدس سره حضرت تبارك جعفر بن اخراج الله وكنهه
نيت الدير وروح شريفه بطلحه شريف تلووت ايدوب بعد اجوب هر نه كلويه موصيله على البجيرة

الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه
والسلام على تبعهم من حمة النبيين وبهذه النسخة المبين **وبعد** فقد روى عن علي بن ابي طالب
رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من حفظ على امتي اربعين حديثا من امر دينها بعنه الله
تعالى يوم القيمة من زمة الغفيا والعلم وفي رواية الى الدرداء رضي الله عنه كنت له يوم
القيمة سنا فعا وشهيدا فامتثلت الاشارة العالية في جمع اربعين حديثا واضرت بها في لفظه
فصاحه ظاهرة وفي معناه على صحة اسناده دلالة باهرة باسناد الاجتهاد في بعض المسائل عليه
ارتباط بعض الدلائل واستنباط الاحكام منها له على انه لا يلزم الاثبات رواية اذا كان من الا
ثبات دراية لقوله عليه السلام اذا حدثتم عني بحديث بواحق الحق فصدقوه وخذوا به حدثت
اولم احدث اخوه الدارقطني وغيره عن ابي هريرة رضي الله عنه فوجعا **الحديث الاول** السلام
قبل الكلام **اخوه** الزمردى عن جابر رضي الله عنه فوجعا قال صاحب الهداية في التفسير
اذا اتى انسان الى باب دار انسان يجب ان يستأذنه ثم اذا دخل سلم عليه لقوله تعالى لا تظلموا
بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها امر بالاستئناس قبل هذا في البيوت فاما
في الفضاء سلم اولاً ثم ينكلم لقوله عليه السلام من كلم قبل السلام فلا يجيبوه وقال عليه السلام
السلام قبل الكلام **روى** عن عبد الله بن سلام انه قال اول ما سمعت من النبي صلى الله عليه وسلم يا ايها
الناس اطعموا الطعام واقسطوا السلام وصلوا الارحام وصلوا بالليل والناس ينام نزلوا
الجنة بسلام قال لقن لابن باني اذ امرت بقوم فارمهم بشتم السلام وهو السلام قالوا
اكتبة النصارى وضع اليد على الغم واكتبة اليهود الاشارة بالاصبع واكتبة المجوس الانحناء واكتبة
الغوب صباك لته ويقولون للملوك انعم صباحا واكتبة المسلمين السلام عليكم ورحمة الله
وبركاته وهي اشرف التحيات واكرمها **عن** ابي امامة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لبس من ثياب من تشبه بغيرنا لا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى فان تسليم اليهود الاشارة بالاصبع
وسليم النصارى الاشارة بالكف تغل عن افلاطون اذا دخلتم على الكرام فغلبكم بخفيف السلام
وتغليل الكلام وتغليل الغيام **الحديث الثاني** اذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام **رواه** خواهر زاد
في مبسوطه عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه فوجعا والمراد صعود على المنبر نطق عليه في البناء بيع اذا خرج
الامام للخطبة على المنبر حرم النافلة اما الغائبة فلا كراهة في قضاها في وقت الخطبة صحبه
صاحب النهاية والكلام المنهني انما هو التعارف **واما** التسبيح **واشبهه** فلا يندرج في الصلوة ذكره

وقال لا بأس بالكلام وكلمة الصلوة وانما
قال في يسر في الصلوة

ذكره في الاسلام في مبسوط هذا عند اني ضيفه رحمه الله وقال صاحبه لا بأس بان ينكلم قبل الخطبة وبعد
ما لم يشترع الامام في الصلوة والكلام بعد تمام الخطبة ايضا على الاختلاف ذكره العذوري في التوقيف
قال خروج الامام يقطع الكلام والصلوة وكذا اذا نزل عن المنبر حتى يشترع في الصلوة لان الفاظ
بعد النزول فيها هو الصلوة لا خروج الامام **الحديث الثالث** استغفر وابالوجه فانه اعظم الاجز قال
الامام المطرزي في المغرب استغفر الصبح استغفر المساء ومنه استغفر بالصلوة اذا صلا في الاسف
والباء للتعدية وقال صاحب الهداية يستحب الاسفار بالفجر لقوله عليه السلام اسفوا الحديث وقال
الشافعي يستحب التجيل في كل صلوة والحجة عليه ما رويناه انه انتهى كلامه ومبني الاحتجاج المذكور ما
قد مرنا من ان الباء للتعدية وللمخالفان يقول ان الباء للملابسة والمعنى ادخلوا وقت ابضا
النهار ملتبس بالصلوة المذكورة فانه يقال اسفوا اذا دخل في وقت ابضا النهار كما يقال استغفر
اذا دخل في السجدة واذا دخل في سجدة الدور **الحديث الرابع** الرخصة رخصة الاشارة الى ما عند التوكل
وسند الصنف من الفضيلة في سنة الخلد والمخا ذات بالناكباتهم ببيان **موضوع الحديث**
الحديث الخامس يا ابا ذر مرة او ذر سبل ابو ذر **خير البشر** عن توبة الحج في الصلوة يا ابا ذر مرة او ذر
قال صاحب الهداية يكره للمصلي ان يعقب في الصلوة لان العقب خارج الصلوة حرام فاما انك فيها
ومنه تغليب الحصة الا ان لا يمكنه من السجود فيسويبه مرة للحديث المذكور **الحديث السادس** اذا
ابتدأت النعال فالصلوة في الرجال رجل الرجل منزله اي صلوا في منازلكم عند ابتداء احدى
من المطر وقيل ان النعال جمع نعل وهو ما صلب من الارض كذا قال الحارثي في درة الفواص
في افهام الفواص وفي كتاب العين في اللغة تغلب عن اني سلمت عن الفأر قال النعال الارضون
الصلاب واشهر قوم اذا حضرت بغالهم يتنازعون تناحق الحمر قال تغلب ومنه الجند اذا ابتدأت النعال
فالصلوة في الرجال يقول اذا نزلت الارض فصلوا في منازلكم **الحديث السابع** ان الله تعالى
فرض عليكم صيامه وسنت لكم قيامه الضمير في الموضوعين برمضان وكلمة على في الاول
واللام في الثاني للفرق بينهما بخفف التكليف لا يجازي في احدهما دون الآخر واما بقيامه التراويح
فانما سنت في الصحيح وما في الهداية من قوله والاصح انها سنت انما باعتبار ادائها بالجماعة والا
مام كما هو المفهوم من سياق الكلام فان المشايخ من قال ان الجماعة فضل وليس بسنة قال صاحب
البدائع واما سننها يعني سنن التراويح والجماعة والمجد لان النبي صلى الله عليه وسلم قد رما صلي من التراويح
صلي الجماعة في المسجد وكذا الصحابة رضي الله عنهم صلوا بالجماعة في المسجد ثم قال ومن صلا في بيته وحده او
بجماعة لا يكون له ثواب سنت التراويح لذكر سنة الجماعة او المسجد واما قدر الزيادة فيها فقال صاحب
الهداية واكثر المشايخ على ان السنة فيها اتم مرة فلا يترك كسل القوم وفي البدائع واما في دعوات

يوم
فيها

بطرق طريق معتاد كان او غير معتاد والسبيل من الطريق ما هو معتاد السلوك والظاهر من السبيل مالا
النواء فيه ولا عوجاج بل يكون على سبيل القصد فهو اخذ الثلثة والمراد من المعهود وهو معتاد على من
جسم الحديث الرابع عشر النساء لا يمشن ولا يمشن اي لا يؤخذ عشرة اموالهن ولا يمشن الى
المصدق ولكن يؤخذ منهن الصدقة بمواضعهن ومنه قوله يؤخذ صدقات المسلمين عند بيوتهم
وافتيههم وعلى مباهم وقتل يمشن الى المغازي كذا في الفايق الحديث السادس عشر لا خلاط ولا اورلا
الخلاط ان يخالط صاحب الثمانين صاحب الاربعين وفيهما شتان حالة التفريق لتؤخذ واحدة والاور
ان يكون له اربعون فيعطى صاحب نصفها لئلا يأخذ المصدق شيئا كذا قال الامام المطرزي في المغز
الحديث السابع لاجبانية الابهامة جبي الحاج جمع جباية وجها حامية وهذا الحديث اصل كبير تمسكه
في كثير من المسائل منها من على العشرة بماية درهم واخبر ان له في منزله ماية اخرى قد حال عليها
الحول لا يؤخذ منه شيء لان ما تربه قليل وما في بيته لم يبدل تحت حمايته والجبانية بالحامية الحديث التاسع
افضل الحج البع والبيع اي افضل الاعمال الحج البع وهو رفع الصوت بالتلبية مع بيع بالكرخي
وعما وشيخ الماء يشبه بالضم سبلة شيا واراد به ارافة دماء الاضاح كذا قال الامام المطرزي
في المغز الحديث الثامن هو لاء الداج وليسوا بالحاج قال العلامة الزمخشري في الاساس هو
من الداج وليس من الحاج اي من الفريق الداج وهم الذين يمشون معهم من اجبر واجال
او كفوهم من دج ذي جبي بمعنى دب وقال ابن فارس في المحل والداج الذين يسمعون مع الى
في تجارتهم وفي الحديث هو لاء الداج وليسوا بالحاج فاما الحديث ما نكت من حاجة ولا داجة
فانه اتباع للحاجة وهو مخفف وبوافقة كلام الجوهر في الصحاح والحج القصد وكل قصد في ثم
احصى هذا البيت الحوام للنفس تقول حجت البيت حجة حيا وانا حاج الحديث التاسع عشر لا اغلال
لا اسلاك الا غلال الحنابة والاسلاك السرفة قال صاحب السيرة في تفسير قوله تعالى وما كان
لنبي ان يغل اي يكون في المنعم يغال غل يغلول من حد دخل واما الغل الذي هو الضغن
فخوف من حد ضرب والاعلال العناية في كل شيء قال النبي عليه السلام لا اغلاك ولا اسلاك اي
لا احبانية ولا سرفة الحديث العشرون الغرم بالغرم لو بقي من الغنيمة شيء يتعذر فتمت كونه
واكفوا بوضع ذكره في بيت المال لان الغرم مقابل للغرم كذا في باب ما يصدق المتأمن فيه من
اهل الحرب من السرا ككبير شمس الائمة السرخسي وقد تمسك صاحب الهداية بهذا التفسير المنه
العائلة ويجب نفقة كل فقير من ذي رحم محرم صغيرا وذن او اعمى او انثى على قدر المبرات ويرد
عليه ان فيها اهل بيته الارث لا اذارة حتى المعسر اذا كان له حال وابن عم يكون نفقته على خاله و
ميراثه كونه ابن عمه ان بقي بعد موته الحديث الحادي والعشرون لا تغنوا عسيفا ولا اسيفا العسيف الا

الحديث 2

الامر والعبد المستهان به والاسيف السيف الفاني والحديث المذكور في الغيبين والغايق للعلامة
الزمخشري الحديث الثاني والعشرون قد اعذر من انذر اعذراي بالغ في العذراي في كونه معذورا انذر الغوا
بالعدو وعلموا به فذروا واستفروا له وانذرتهم به وانذرتهم اياهم كذا في الاساس وفي المحل
والانذار لا يبلغ ولا يكاد الى في الخفيف قال شمس الائمة السرخسي في شرحه للسيرة الكبير اذا نادى
منادي الاميران يكون فلان وجند المعصية فلان وجند في الساقة فلا ينبغي لاجدان ان يتكر
الوضع الذي امره بالكون فيه لان هذا من التدبير الحسن في امر الحرب وانما تظهر فائدة بالطاعة
فان عصاه عاص فلينفد اليه الامير بالانذار يعني لا ينبغي له ان يعاقب في المرة الاولى لان هذه
عشرة منه وقال عليه السلام اقتلوا ذوى الرهبات عشرا تم ولكن يتقدم اليه والى الجند جميعا
انه يؤدب من خالف امره بعد ذكره فيكون ذكرا نذرا منه وقال عليه السلام قد اعذر من انذر
وبين هذا في قوله تعالى وقد قدمت اليكم بالوعيد فان عصاه عاص بعد ذكره من غير عذرا
حسن ادبه في ذكره ليكون ذكر خطا ماله وزجر الغيبة من اساءة الادب مخالفة امره فان امتناع الناس
عما لا يحل بمعاجلة العقوبة اكثر من امتناعهم خوفا من الله تعالى وبه ورد الاثر ما يزع السلطان
فوق ما يزع القآن ثم ان الحديث المذكور من الاحاديث الجارية مجرى الامثال على ما صرح به الامام
الامام المطرزي حيث قال في شرحه المقدمات للجوهر في المثل من انذراي من ذكر ما يحل بك فقد
اعذر اليك اي بالغ في كونه معذورا عندك والانذار لا اعلام مع تحذير وقيل الانذار هو التحذير
من خوف ينسج زمانه للاهتزاز فان لم ينسج زمانه للاهتزاز كان اشعرا ولا يكون انذارا ومن هنا
انضج حين موقع عبارة الانذار في الحديث المذكور الحديث الثالث والعشرون ما يزع السلطان اكثر مما يزع
القآن قال صاحب التفسير الموسوم بالتفسير الوزع الكف والمنع الوزع جمع وازع وهو الذي
يكف الجيش عن التفوق والانتشار ويكف العامة عن النظام والافتسار وقال عليه السلام ما يزع
القآن اكثر مما يزع السلطان وفي شرحه المقدمات للامام المطرزي الوزعة اعوان المكرو شرط
وهو جمع وازع يقال وزعه يزع وزعا اذا كف وهو وازع ومنه حديث الحسن لا بد للناس من و
اي من سلطان يكفهم والنوزع نفعل منه اما لان التذيق كالاطلاق خلاف الكف والمنع فيكون
كالنوزع والتجليد في المعنى الازالة والسلب لان التفسير هو للتقسيم ومنع ان يتداخل بعض اجزاء
في بعض ولانه فضلا على صاحبه من ان يطلق فيه قيد آخر الحديث الرابع والعشرون البكرة رباح او
بحاج قال صدر الامام الافاضل في حرام السقط يزع ديوان المصري الموسوم بسقط الزند اول
اليوم الفجر وبعد الصباح ثم الغداة ثم البكرة ثم الضحى ثم الضحوة ثم الهاجرة ثم الظهر ثم الرواح
ثم المساء ثم العصر ثم الاصيل ثم العشاء الاخير عند مغيب الشفق انتهى والرباح مهن الرمح قال

زع

الجوهري في الصحاح راجع في تجارته أي استشف والرحم مثال شبه وشبه اسم ماركه كذا
المرتاب بالفتح والفتح والنجاح الظفر بالحواء والمعنى في البكة أي الاخذ بالعمل فيها راجع في النجاة أي
فوز يسير بالحواء أو لمنع الحلو لا يمنع الجمع ولقد اضمن من قال المباركة مباركة قال الامام شمس
الائمة السرخسي في باب مبعث السرايا من شرح السير الكبير ينبغي للامام ان يبعث السرية في اول
النهار وذكر عن صخر العامري ان النبي عليه السلام قال بارك لامي في بكورهم وكان اذا بعث
سريته يبعثهم في اول النهار وذكر فيه دليل على ان صاحب الحاص ينبغي ان سكر للسعي في حاجته فذكر
في تحصيل مراده ببركة دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول البكة رباج او نجاح ولا جلد
استحبوا الابتكار لطلب العلم وقيل انما يقال العلم ببكورك بكور الغراب وقيل ينبغي ان يختار
لذكر الخسيس والسبب قال النبي عليه السلام بارك لامي في بكور سبتهما وخيسها الى هنا كلامه
وذكر برهان الاسلام في تعليم المتعلم عن شيخ المحدث صاحب الهداية ما يذكي بشي يوم الاربعاء الا
وفي البستان لاني الليث السمرقندي قيل لبرزجرهم ادركت ما ادركت من العلم قال ببكورك بكور
الغراب وتلق كتملق الكلب وتزغ كتزع الغور وحرس كحرس الحنزيه وصبر كصبر الحمار
الحديث الثامن والعشرون وكان اولنا فصولا واخرنا فصولا قال شمس الائمة السرخسي في اوائل
شرح السير الكبير لاقتل ابن رصاص رضي الله عنه قال عليه السلام كان اولنا فصولا واخرنا فصولا فوالله
اولنا فصولا اي من الصف بالحزب الى المباداة واخرنا فصولا اي رجوعا عن الغنى فبين شد
زعبته في الجهاد وهو مندوب اليه قال الله تعالى فاستبقوا الخيرات وبين شد صبره على الفناء
حيث قال كان اخبرهم رجوعا وهو صفة مدح قال ان تعالي يا ايها الذين امنوا اصبروا وصابروا
ورابصوا انتهى وفي الصحاح الفعول الرجوع من السفر وقد فعل بفعل بالضم والقافلة الرافعة
الرافعة من السفر وقال الحبري في درة العواصم واما الخواص ويقولون ودعت قافلة
الحاج فينطقون بما يتضاد الكلام فيه لان التوزيع انما يكون لمن يخرج الى السفر والقافلة اسم
لدرعة الراجعة الى الوطن فكيف يفرق بين اللغطين مع تنا في المعنيين ووجه الكلام ان يقال
تلغفت قافلة الحاج واستغلبت قافلة الحاج ويشاكل هذا التناقض قولهم رب ما لكثير انفقت
فينقضون اول كلامهم باجوه ويجمعون بين المعنى وضده لان رب للتقليل فكيف يحرمها عن المال
الكثير الى هنا كلامه ومنشاء ما ذكره الفعول عن استعارة عبادة احد الصديقين للاخر قال العلامة
السكاكي في المفتاح ومن الامثلة استعارة اسم احد الصديقين او النقيضين للاخر بواسطة اشتراك
النضاد والحق شبه التناكب بطريق الهمك او التعليل على انه يمكن ان يقال ان العلة المستفادة من كلمة
رب في الاتفاق لا ينافي الكثرة في المنقح هذا كلمة بعد تسليم ان رب للتقليل قطعا وهو غير مسلم

قال ابن هشام في معنى السبب وليس معناه بمعنى معنى رب للتقليل دائما خلافا للكثرين ولا التكثر دائما
حلا فالابن درستوبية وجماعة بل ترد للتكثر كنية وللتقليل قلة ونظير رب في افادة التكثر كم
الخبيرة وفي افادته تارة وافادة التقليل اخرى فذكر وقال الدبائبي في شرحه اقول ولا التقليل في
اكثر الاوقات خلافا لافقة ولا التكثر في موضع المباديات والافتخار دون غيره خلافا لافقة ولا الا
دون تغليل وتكثر كسب الوضع انما ذكر مستفاد من السياق خلافا للاضرار وقد فات المصنف
عند هذه الاقوال الثلثة **الحديث السادس والعشرون** اقمه بالسوية واعدله بالربعة في
باب مبعث السرايا من السير الكبير قال عليه السلام خذ امرأ السرايا زيد بن حارثة اقمه بالسوية
واعدله بالربعة وقال الامام شمس الائمة السرخسي زيد بن حارثة مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأ
على ثمان سرايا الى ان قتل يوم موقعة فأنشئ عليه انه خذ امرأه وعين لتحقق صفة الخبيرة بانين
الحصلتين لان امية السرية يحتاج اليهما وهوان بعينه المعادلة في القصة بينهم فيما بنا لونه ونصف
بعضهم عن بعض فيما يجمعون اليه فقد فوض ذكر اليه وبعض الناس عابوا على محمد في رواية هذا
اللفظ فان من حق الكلام ان يقول اقمهم بالسوية واعدله بالربعة وكذا نقول روي محمد الخبيرة بهذا
اللفظ فذكر على صفة استعماله الى هنا كلامه ووجه الصحة ظاهر فان المعنى اقم جنس الامراء بالسوية
واعدله في امر الرعية **الحديث السابع والعشرون** المرأة عون والعون سؤة الانسان وكل
ما يستحي منه كني بذلك الاخبار عن وجوب الاستئذان فلا حاجة الى ان يقال انه خبر بمعنى الامر وما وقع
في الهداية وغيره من كتب الفقه من زيادة قوله مستورة لم يثبت في كتب الحديث انما الثابت فيها ما نقلنا
ذكره الزمردى في كتاب الرضاع واسند الى ابن مسعود رضي الله عنه قال الجوهرى في الصحاح والعون كل
ظلم يخوف منه في نوا وارب وعون الجبال شقوقها وقد جاء في الخبر من خير البشر اللهم استر عورتها
وامن روعاننا اخرجه احمد في مسنده عن ابي سعيد الخدري عن ابيه رحمه الله قال فلنا يوم الحديق
بارسور الله هل من شيء نقول قد بلغت القلوب الحجا فر قال نعم اللهم استر عورتنا الحديث قال
فخر الله تعالى وجع اعدائه بالرحم **الحديث الثامن والعشرون** الخيل ثلثة اجر وسير ووذرة
قال العلامة الزمخشري في الفائق فجل جس خيلا في سبيل الله تعالى فاستثله شرقا الا ان كان له
اجر من النوس اذا الج وبالع في عذوقه ورجل استغف بها وركبها ولم يس حق لله تعالى فيها فذكر له
ست ورجل جس خيلا في ابناء على اهل الاسلام فذكر الذي وزر والبناء المناواة وهي المناضة
والمباينات وينبغي ان ينظر الى درس الجهاد بالاهتمام ففي الخبر عن خير البشر الخيل مقصود في نوا الخيل
الى يوم القيمة اراد به الاجر والغنيمة والمسابقة على النوس لا تمنان كرمه وعنفه من السنة فانه دم
سابق ابا بكر وعمره فسبق رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ابو بكر رضي وصلى عمر رضي ومعنى قوله

صلى ابوبكر ان رأس فرسه كان عند رأس رسول الله عليه السلام ويقال للسابق من الحمل المحلى ثم
المصلح ثم المصلح قال الشاعر ولا بد لي من ان اكون مصلحاً اذ كنت ارضى ان يكون كذا السبق الحديث
التاسع والعشرون جاء رجل الى النبي عليه السلام فقال اني اريد ان اعد فرساً يعني للفر فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم فاشتر اذا اذهم او كيت افرح ارثم فانها ميا من الخيل ثم اغر شتم
تغم انشاء الله تعالى الدهمة السواد يقال ونس ادم اذا شئت ورقية حتى ذهب البياض
فه فان زاد على ذلك حتى اشئت السواد فهو جود قال سيبويه شئت الخليل عن الكية فقال
الماضولانه بين السواد والجرمة كانه لم يخلص له واحد منها فارادوا بالتصفي انهما قريب
والفرق بين الكية والاشتر بالوف والذنب فان كان احمر فهو اشقر وان كان اسود فهو
كيت والوصة في وجه الفرس مادون الفة والرشم بياض في جفلة العين العليا وقد
ارثم الفرس ارثما اي صار ارثم من السنة ارتباط الخيل في سبيل الله تعالى فانها
من الجهاد وهو اعداد الخيل وتعاهدنا ليوم اللقاء وينبغي ان يجار ما اختار سيد البشر
قال صاحب الشريعة فذكره النبي عليه السلام اسكال في الخيل وهي التي يكون احدي قوائمها و
الثلثة محلة فيه سهو قال محمد في باب البركة في الخيل من السيرة الكبية ومجل الثلث سوس اليمنى و
ملوصة الارجل ما يكون البياض في اليمنى من قوائمها خاصة وهذا يشاء والاول برغب فيه
وهذا كان موافق بينهم في الجاهلية فوزهم النبي عليه السلام على ذكره وبين ان البركة فيما يكون
بهذه الصفة كما هو عند العوام من الناس وعن عبد الله بن ابي كحج القيس انه سمع النبي
يقول اليمنى في الخيل في كل افة ادم ارثم طلق اليمنى فان لم يكن فكيت بهذه الصفة والفر
من الخيل احب الى القرآن لانه اجر واجر اقوى وذكر محمد في السير الكية لا يحصى العرس لانه يقطع
صهيله وصهيله اذ باب العدو وارهابه ولو فغل لا بأس به **الحديث الثلاثون** كان
النبي عليه السلام يقول اغروا والفز وخلقوا قبل ان يكون ثماناً ثم يكون عظاما
الحظ الاخر والمراد الطرس والتمام شج ضعيف والتمام الهشيم من النبت وحطام كل شيء
كسارته اعلم ان الجهاد في دين الاسلام كذرو السنام اصله فيضه محكم يكفر جاهدنا ثبت
فيضتها بالكتاب والسنة واجماع الامة فرضي عين عند النفي العام كفاية عند عدمه اذا قام
به البعض سقط عن الباقي كذا السلام ونفي العام ان يحتاج الى جميع المسلمين فلا يحصل المقصود
وهو اعزاز الدين وقهر المشركين الا بالجميع فيصير عليهم فرض عين كالصلوة وقال ابو الحسن
الكرخي في مختصره ولا ينبغي ان يحلى نفر من نفور المسلمين من بقاوم العدو في قتالهم فان
صفوا اهل النفور عن المقاومة وضيغ عليهم فعمل من ورائهم من المسلمين الا ينفروا اليهم

اليهم الاقرب فالاقرب وان تمدوهم بالكرام والسلاح ليكون الجهاد ابداداً بما والديها الى دينه متصلاً
داً بما **الحديث الحادي والثلاثون** نضب الدابة على النفل ولا تنضب على العقار قال صاحب الاختيار
لان العقار يكون من سوء امسك اللجام والنفار من سوء خلق الدابة فتودب على ذكره فان قلت
فغلي من ذلك يشكل المسئلة الفائلة اذ كانت الدابة تعنت كثيراً فهو عيب وان كان في الاحاديث فهو ليس
بعيب والمسئلة مذكون في الفتاوى نعلان المتقي ووجه الاشكال ان ما يكون سواء امسك التراكب
اللجام ينبغي ان لا يكون عيباً في الدابة قلت يمكن ان يقال اذ كان العقار غالباً يعلم انه ليس من جهة
التراكب فيكون عيباً والمذكور في الحديث ما يكون اصاناً والعيب ما يكون عادة فلا منافاة
الحديث الثاني والثلاثون عن الله الفروج على السروج عتة الفروج عن المرأة وبكونها
على السروج عن الركوب على الالة قال الامام المروفي في شرحه الخامسة ومعنى بفرجه يكشفه وبوسه
ويقول فرجه الله غمة وفرجه بالتحفيف والتشديد ومنه سمي ما بين الفواجم الفروج واطلاق لفظ
الفروج على العورة يحوي بحس الكنايات الى ههنا كلامه قالوا اذا اضيف الطلاق الى ما بعده به عن الجملة
وقع الطلاق لانه اضيف الى جملة وذكر مثل ان يقول فذكر طالق لقوله عليه السلام لعن الفروج على السروج
وذكر في المحيط لانه كبر امرأة على السروج لما ذكر من الحديث وهذا اذا ركبت متلبته او متزينة لعن
نفسها على الرجال فان ركبتها لاجتها ذكر كالمهاد والفروج الى الخ مع زوجها في كبت مستتر فلا
باس به **الحديث الثالث والثلاثون** اغلوا الزفاف ولو بالذفاف يقال زفقت العرس
الى زوجها ارف بالضم زفا وزفافا والدف بالضم والفتح ما يلعب به ذكره ابن فارس في
المجل الشهود بشرط لجواز النكاح عند عامة العلماء وقال ابن ابي ليلى وعثمان البستي يجوز بغيره
شهود وقال الزهري وما كان الشرط هو الا اعلان وهو قول اهل المدينة لقوله عليه السلام
اغلوا الزفاف ولو بالذفاف ويرد عليه ان دلالة الحديث المذكور على اشتراط الا اعلان في جواز
النكاح لا على كفايته فيه فلا يصح حجة على العامة في اشتراطهم الشهود قال الشافعي في الكافي والزبلي في
التيبين والعجب من ما كان يشترط في الرجعة الاشهاد ولا يشترط في ابتداء النكاح ويمكن ان يقال
نعم انه لا يشترط في اصل النكاح لكن يشترط في الدخول فلا بعد في اشتراطه في الرجعة **الحديث الرابع**
والثلاثون ولدت من النكاح لامن الفاح هذا على رواية صاحب الحقايق سارة
المنظومة وقد ذكر الحديث صاحب التحفة بعبارة اخرى حيث قال نكاح الكفار فيما بينهم جائز وقال
ماكر انكحهم فاسدة والصحيح قول العامة لان النكاح سنة ادم عليه السلام فمن علم شريعة في ذكر
وقال عليه السلام ولدت في نكاح ولم اولد من علم السفاح وان كان كنه ابائه كفارا والسفاح بالكر
هو الزنا اعلم ان النكاح من النفل السن مجمل واصوب الحقوق قضاء واعم الامور نفعا واجز

الفضائل اذ افان موضوعه للدين كخصيص وللخلق كخصيص وقد وضع به مباحات سيد المرسلين وفيه سنة العورة المعوضة للافات ومجلبه للفناء والرزق وكثيره سواد اهل النوحيد وفي الحديث تنكحوا كنكروا فاني ابادي بكم يوم القيمة حتى بالسقط **الحديث الخامس والثلاثون** الرضاع بغير الطباع **أخرجه** القضاة عن حديث صالح بن عبد الجبار عن ابن جريح عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا قال الدية في العادة جارية ان من ارتضع امرأة فالفالب عليه اخلافا من ضيقه وسيره وفي ان الشيخ ابو محمد الجويني دخل بيته ووجد ابنه الامام ابا المعالي يرتضع ثدي غير امته فاضطغه منها ثم نكس برأسه ومسح بطنه وادخل اصبعه في فيه ولم يزل يفعل ذلك حتى خرج ذكر اللبن ثم لما كبه الامام كان اذا فصلت له كبوة في المناظرة يقول هذه من بقاء تلك الرضعة الصبي اذا ارتضعته أم أمته حرمته أمه على ابيه لان أمته صارت اخرا ابنه من الرضاع وافغات **الحديث السادس والثلاثون** انما الرضاعة من الجماعة **أخرجه** البخاري في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها ان الرضاعة التي تثبت بها الحمة ما يكون في الصف فان الرضاعة انما تستد جماعة الطفل فاما بعد ذلك فلا يستد جوته الا غداء آخر فلا تثبت الحمة بالرضاع **ج** اعلم ان قليل الرضاعة وكثيره يتعلق به الحمة عندنا الا انه لا بد ان يكون في مدة الرضاعة وعبرة ينفي الواقعة في الهدي في هذا المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم ان مدته ثلثون شهرا عند الامام وستان عند صاحبه وثلاثة احوال عند زفر في قال واما عند غيره ابي حنيفة فمدته حولان لم يصح كما لا يخفى **الحديث السابع والثلاثون** الطلاق بجميع النساء هكذا في الكتب المالكية وذكره الفاكهاني في شرح الرسالة بلفظه لا تخلون بالطلاق وبالعتاق فانها من ايمان الفتا **الحديث الثامن والثلاثون** انما الطلاق لمن اخذ بالساق **أخرجه** ابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال النبي صلى الله عليه وسلم رجل ففعل بامر رسول الله سيدتي زوجه امته وهو يريد ان يفرق بيني وبينها قال فصعد رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر فقال يا ايها الناس ما بال احدكم يزوجه عبده امته ثم يريد ان يفرق بينها وبينه انما الطلاق لمن اخذ بالساق وفي رواية الدارقطني انما يملك الطلاق من اخذ بالساق الا جد بالساق كناية عن مكر المنفعة الحاصل بسبب عقد النكاح **الحديث التاسع والثلاثون** لعن الله كل ذاق مطلقا قال العلامة الزمخشري في الاساس وعدة من المجاوز وذاقت كفي فلانه اذا مر بها وفي الحديث ان الله تعالى ببعض الذواقين والذواق كمالا تزوجه او تزوجه مدعيها او مدعيه الى اخره ورجل مطلق اي كنية الطلاق للنساء نشئت بالحديث المذكور من قال لا يباح الطلاق الا عند الضرورة يعني قيام الحاجة الى الخلاص وهو مذهبها وقال



وقال الشافعي كل الطلاق مباح لانه تصرف مشروع والشريعة لا تجمع الخط وفيه نظر فان المشروعية قد تجمع الخط على ما حققناه فيما علقناه على التيقح المنع من الشرع الموسوم بالتوضيح المضي الايري ان نقض الجمين على فعل المنكر او ترك المعروف مشروع على ما قرر في موضعه ومع ذلك محظور ولهمنا يجب الكفارة به قال صاحب الكافي ان الطلاق محظور نظر الى الحاجة وعند الشافعي على العكس وفيه نظر لان عكس ما ذكر من مذهبنا انه مباح نظر الى الاصل ومحظور نظر الى الحاجة ولا يقول به الشافعي وكأنه اراد بالعكس كونه مباحا نظر الى الاصل ومحظور نظر الى العارض الا انه لم يصب في العبارة **الحديث الاربعون** لا طلاق ولا عتاق **أخرجه** ابو داود وابن ماجه عن صعيده بنت شيبه عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا طلاق ولا عتاق في اغلاق واستدرك به ابن الجوزي في التحقيق للشافعي واحمد على عدم وقوع الطلاق من الكره وقال قتيبة الاغلاق الاكراه ورواه الحاكم في المستدرک وقال ابو داود واظنه الغضب وقد فسره احمد ايضا بالغضب وقال جمال الدين الزيلعي في جامع طاق احاديث الهديانه قال شيخنا والصواب انها بعم الاكراه والغضب والجنون وكل امر يعلق على صاحبه علمه وقضيه مأ من علق الباب انتهى قال الامام المطرزي في المغرب الاغلاق مصدر اغلق الباب فهو معلق والعلق بالسكون اسم منه ثم قال وفي الحديث لا طلاق في اغلاق اي في اكراه لان الكره معلق عليه امره وعن ابن الاثر في اغلقته على شئ اكراهه ومن اوله بالجنون والجنون بهو المعلق عليه فقد ابعد على اني لم اجد في الاصول وفي سنن ابى داود الاغلاق اظنه الغضب ومنه ابكر والعلق اي الضجر والعلق وقيل معناه لا تغلق النظيفات كلها دفعه حتى لا يبقى منها شئ لكن نطلق طلاق السنة الى هذا كلامه ولا يذهب عليك ان المعنى الاجر يا باه قوله ولا عتاق فان المعنى المذكور لا يتم في العتاق **الحديث** على الاحتتام والصلوة على رسول سيد المرسلين الانام **وعلى** اله وصحبه الكرام **نشد**

هم كه خواند دعا طلب دارم

زانكه بن بند كونه كارم

تاريخ

احمد وسيد

وشيمانه



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين **الحديث الاول** بستره وا، ولا تفسره وا، وبستره وا، ولا تنفروا،
 لا بأس بالجلوس للوعظ اذا اراد به وجه الله تعالى قال الله تعالى فذكره فان الذكرى تنفع المؤمنين
 وكان ابن مسعود رضي الله عنه كل خميس وكان يدعو بدعوات وبكتهم بالخوف والرجاء وكان يقول
 كله خوفاً وكله رجاء الخوف والرجاء كآتي حافظ العلم والعلم كجناحي طائر قال الامام المستوفى ينفق
 ان يتكلم في الرجاء والرحمة لقوله عليه السلام بستره وا، ولا تفسره وا، وبستره وا، ولا تنفروا والمراد من التفسير
 معنى التمهيد كما في قوله نعم كل ميت لما خلق له قال المتوفى في تفسيره قوله تعالى فسنبثه اي فسنسبه من
 بستره النفس بالركوب اذا سرجهما والجهرى ومنه قوله عليه السلام كل ميت لما خلق له انتمي لما يقابل
 التفسير فلا يكون قوله ولا تفسره وانكيدا لما قبله بل تاسيساً قالوا والواصله اصاب الفاصله
 واذا فقت هذا فعدت ان الشرف الفاضل غافل عن تفسير التفسير بالتمهيد حيث قال في الحاشية
 المنقول منه على شرطه للمحتاج اي كل واحد موفى لما خلق لاجله وبستره عليه **الحديث الثاني**
 اطلع في القبور فاعتبر في الشور تعدي اطلع بعلي لافيه معنى الاشرف قال الجوهرى يقال اطلع
 هذا الامر ما تاه هو موضع الاطلاع من اشرف الى احوار وفي الحديث من هو المطلع شبه ما شرف
 عليه من امر الآخرة بذكره وتقدمه هنا بقي باعتبار تضمنه معنى النظر والتأمل والقبور الدفن يقال
 فبرئت الميت اقبه وافبره بالضم واكبر قبره اي دفنته واقبرته اي امرت بان يقبر والمراد هنا موضع
 الدفن وفرتاع استعماله فيه والاعتبار بمعنى العبرة بمعنى النظر قال الامام المطرزي في شرحه المعاني
 الجوهرية ذات في كتاب الزواجر انه قال جاء رجل الى النبي عليه السلام فشكى اليه فتوق قبل فقال اطلع
 في القبور فاعتبر لشور الاعتبار المذكور وينبع العبرة في احوال الشور والتذكر لا يلوها ولهمذا قال
 وجه بستره عليه الاعتبار المذكور وينبع العبرة في احوال الشور والتذكر لا يلوها ولهمذا قال
 فاعتبر دون واعتبر قال الجوهرى ونشر الميت ينشر شورا اي على بعد الموت ومنه يوم الشور
 وفي الاسرار انه من المجاز اصله نشر بمعنى بسط **الحديث الثالث** اذا تميرتم في الامور فاستقبوا
 من اصحاب القبور اعلم ان تعلق النفس بالبدن تعلق بشبه العشق الشديد والحب التام فاذا مات
 الانسان وفارقت النفس هذا البدن فذكر الميل يبقى وذكر العشق لا يزول الا بعد حين **بيانه**
 سعدى بروكاري مروي شنا نذر دل يدرون مني توان كرد الابر وكاري وسقى تذكر النفس اعظيمة
 الميل الى ذكر البدن فورية الاكذاب اليه ولهمذا مني عن كسر عظم الميت ووطئ قبره واذا نقر هذا
 فالانسان اذا ذهب الى قبره انسان قوي النفس كامل الجوهر شديد الثباته ووقف هناك ساعة
 وتابعت نفسه من تلك التربة حصل لنفس هذا الزايد تعلق بتلك التربة وقد عرفت ان النفس ذكر
 الميت ايضا تعلق بتلك التربة في يحصل بين التفسيرين ملاقة روحانية وبهذا الطريق نصية تذكر الزيادة

الزيادة سبباً لحصول المنفعة الكبرى والبهمة العظم لروح الزاير ولروح المزور فهذا هو السبب لاصح
 في شدة الزيادة ولا يبعد ان يكون فيها اسرار اخرى ادق واحق وبالقبول اخرى قال الامام الرازي
 في المطالب العالمة سمعت ان اصحاب ارسطاطاليس كلما اشكل عليهم بحيث غامض ذهبوا الى قبره و
 كثر في تلك المسئلة هناك فكانت المسئلة تنفع والاشكال يزول وستر هذا ان النفس الزايرة
 المزور شبيهتان برأتين صفتين وصفتا بحيث ينعكس الشعاع من احدهما الى الاخر فكما حصل
 في نفس الزايرة التي من المعارف والعلوم والاطلاق الفاضلة من الخضوع لله تعالى والرضا بقضائه
 ينعكس منه نور الى روح ذكر الانسان الميت من العلوم المتدركة والانتار القوية الكاملة فانه ينعكس
 منها نور الى روح هذا الزائر التي قال صاحب الاعلام بالمال الاواني بعد الموت يحمل الاجام انهم
 صلوة الله ومسلمة عليهم مع كونه في السماء قد ينقلون عنها الى غير احيانا بامر الله تعالى فيكون
 لهم المام بقبورهم او غيرا ولا يلزم من ذكر استمرارهم في القبور احياء ولا ينبغي ان يظن انقطاع
 التفاعلم الى قبورهم بالكلية ولا ارتفاع التعلق بينهما وبينهم بدليل استحباب زيارتها في عامة
 الاوقات وما ذكره الا لان بينهما وبينهم علفة مستمرة غير منقطعة فلها بهم اختصاص خاص والله
 اعلم بكيفية ذلك للاختصاص وكذلك قبور ساير المؤمنين بينها وبين ارواحهم نسبة خاصة مستمرة
 فيعرفون بها من يزور قبورهم ويردون السلام على من يستلم عليهم يدك عليه ما ذكره الحافظ
 عند الحق الاشيبيل في كتاب العاقبة عن ابي عمر بن عبد البر انه من حديث ابن عباس رضي قال قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من احد يمر بقبر اخيه المؤمن كان يوفى في الدنيا فيسلم عليه الا رآه
 ورده عم وهو صحيح الاسناد قال وقد اضربني الشيخ في الدين عضف التبريد ان لا يوفى في شئ النسخ
 نابع الدين التبريد كما كانت يتكلم عليه مسائل فبطل الفكر فيها وبذلك المجهول في حلتها فلا يتحمل شئ
 منها قال فكنيت اتي قبر شئ الشيخ باح الدين واتوجه الله واجلس عند كما كنت اجلس في حياتي بين
 يديه وافكر في تلك المسائل فتخلت في ولا تخلص في غير ذلك المكان قال وقد جريت ذكر مرارا الى هنا
 كلامه ويحتمل ان يكون المراد من اصحاب القبور في الحديث المذكور الاحياء الذين امتثلوا امر النبي
 المختار في قوله موتوا قبل ان تموتوا فماتوا بالاختيار قبل موتهم بالاضطراب **الحديث الرابع**
 روى عن النبي عليه السلام انه نهي عن التخصيص والتفصيل القص لغة محازية اي ورد النبي
 ناهي بعبارة التخصيص واخرى بعبارة التفصيل والمعنى واحد قال الامام قاضي خا في فتاوى
 ولا يخصص القبر لما روى انه عليه السلام روى عن التخصيص والتفصيل عن البناء فوق القبر قالوا
 ارادوا بالبناء القط الذي يجعل على القبور في ديارنا لما روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لا يخصص
 القبر ولا يطيب ولا يرفع عليه بناء وسقط التابوت وفيه نظا دلالة فيما روى عن ابي حنيفة

ذكره

الثامن لا يتم بعد الحلم المذكور في أوائل تفسير سورة النساء أي لا يجري على البالغ أحكام النبي الملم بالضم ما يراه النائم مطلقا ولكن غلب استعماله فيما يراه النائم عن أمادة البلوغ كذا في النهاية وقال الامام المطرزي في المغرب حلم الغلام احتلم حُلماً من باب والحالم المحتلم في الاصل ثم عثم ففيل لمن بلغ مبلغ الرجال حالم وذكر العلامة الزمخشري في الغايق امر معاذ أن يأخذ من كل حالم ديناراً قيل المراد كل من بلغ وقت الحلم حالم لم يحلم واليتم الانفراد ومنه الدرة البتة للمنفرد في صدقها واليتم من مات أبوه فانفرد عنه والاسم من حيث اللفظة يتناول الصغير والكبير وأما في عرف الشرع فعند احتضن به من لم يبلغ واحتاج كفا للصفة فاذا بلغ دال عنه هذا الالتم ولم يستم يتجمل للنص المذكور وكانت فريش يدعون رسول الله عليه السلام يتيم الى طالب اما على قياس اللفظة ولما توصيفا لقدر حكاية الحال التي كان عليها صغيره في جملة **الحديث التاسع** العلم في الصفة كالنفس في الحجر اخرج البيهقي في المدخل أي ثبت الصور الادراكية الحاصلة في القوى المدركة في زمان الصفة ولا يزول عنها كما لا يزول النفس الحاصل في الحجر وما انت لفظوية لنفسه ارا في انما تعلت في الكلبة وتلت بالنفس ما تعلت في الصفة وما العلم بعد الشيب الانفس اذ كل قلب المرء والسمع والبصر ولو فلق القلب العلم في البصر لالتقى في العلم كالنفس في الحجر والسرفيه انه في الصفة حال عن الشواغل وما صار ف قلباً حالياً يمكن فيه قال الشاعر رحمه الله اتاني بهواها قبل ان اعرف الهوى فضا د ف قلباً خالياً فيمكن **قال** العلامة الزمخشري في ربيع الابرار قبل لبعض المحققين ما احكم شئ في كتابكم **قال** كنه الجارة بغير فارس واذا ابتكر الحديد من غير نار فهو من رياضة متصعب قد جفا عن التقويم من التعذيب تأديب الذنب **الحديث العاشر** شيب وعيب ورد فيمن لم يرعوا عند الشيب قبل من لم يرعوا عند الشيب ولم يستحي من الغيب ولم يحش الله تعالى في الغيب فليس لله فيه حاجة شيب وعيب قوله فليس لله فيه حاجة مجاز متفزع على الكناية كقوله تعالى ان الله لا يستحي ان يفرج مثلاً ما بعوضه أي ليس له اعتبار عند الله تعالى **الحديث الحادي عشر** المرأة عورة العورة سورة الانسان وكل ما يستحي منه كني بذكر الاخبار عن وجوب الاستينار في حقها فلا حاجة الى ان يقال انه خبي بمعنى الامر وما وقع في الهداية وغيره من زيادة قوله مستورة لم تثبت في كتب الحديث انما الثابت فيها ما نقلناه ذكر الترمذي في كتاب الرضاع واسند الى ابن مسعود رضي الله عنه قال الجوهر في الصحاح والعورة كل خلل يخوف منه في نفاقه وعورة الجبال شقوقها وقد جاء في الخبر عن خير البشر اللهم استر عورتنا وآمن روعتنا اخرج احمد في مسنده عن ابي سعيد الخدري عن ابيه رضي الله عنه **قال** قلنا يوم الحندق يا رسول الله هل من شئ نقول فقد

فقد بلغت القلوب الحناجر **قال** نعم اللهم استر عورتنا الحديث **قال** فظب الله تعالى وجوه اعدائه بالبر والروع بالفتح الخوف وانما جعل الامن له وهو لصاحبه **الحديث الثاني عشر** ليس من امن خلق او سلق اي خلق شعرة عند المصيبة او رفع صوته بالناحية **قال** فطرت سلفت وصلفت اي صحت واصلة رفع الصوت **الحديث الثالث عشر** بنى النبي عليه السلام عن المكائيم والمكائيم اي عن ملائمة الرجل الرجل ومضاجعة اياه لاسي بينهما من كرم المرأة اذا قلها ملتقافا فاد من الكبيع والمكيع بمعنى الضمير كذا **قال** العلامة الزمخشري في الغايق **الحديث الرابع عشر** ان النبي عليه السلام نهي عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشذ اخرج ابو داود والترمذي وابن ماجه عن حماد بن سلمة عن حميد عن انس رضي الله عنه ان المسيلة على ربة اوجه احدا ان يباغ الثمن قبل ظهورها وتاينها ان ساع بعد ظهورها قبل ان يعقد وصلها اي ان تصير منتفعا بها بالفعل وتاينها ان تباع بعد ادراكها وهذا صحيح بالاجماع والاول باطل بالاجماع والثالث صحيح عندنا خلافا للشافعي والثاني صحيح في الاصح خلافا للعامة مشايخنا منهم الامام السرخسي وشيخ الامام خواهر زاده وبهما المتأخرون صاحب المستصف وصاحب المختار **صحت** **قال** والمراد اذا كانت ينتفع بها للكل وللعلف لانه مال منقوم منتفع به اما اذا لم تكن منتفعا بها لا يجوز لانه ليس بمال منقوم وصاحب الهداية اخذ بالاصح حيث **قال** ومن باع ثم لم يبد وصلها او قد بدا جالس لان مال منقوم اما لكونه منتفعا به في الحال او في المال **الحديث الخامس عشر** عليكم بالعدس **قال** فانه مبارك معدس ذكر الامام القرطبي في تفسير قوله تعالى وقومها وعدسها وفي رواية الطبراني قدس العدس على لسان سبعين نبيا اخرجهم عيسى عليه السلام وفي اسناداني نعيم زيادة وهي انه يرفق القلب ويسرع الدم **الحديث السادس عشر** ما انزل الله داء الا انزل له شفاء اخرج البخاري في صحيحه عن عطاء بن ابي رباح رفعه وعن ابي هريرة رضي الله عنه العبارة ان الذي انزل الداء انزل معه الدواء وفي رواية اخرى عنه تداء وفاق الذي انزل الداء انزل الدواء وعن اسامة بن شريك جئت الاعراب الى رسول الله تعالى هم يسئلون فقال يا رسول الله انت داءى **قال** عليه السلام نعم ان الله لم ينزل من داء الا انزل له شفاء الا الموت والهدم اخرج اصحاب السنن الاربعة **الحديث السابع عشر** الذكام آمان من الجذام فيه دلالة على ان الامن ان يكون من العلة ايضا فاندفع عتسكا لاما عند ما كره والشافعي بقوله تعالى فاذا امنتم الآية في الاحتياج على ان الضرر لا يكون الا عن عدو والجذام داء معروف وقد جاء في المثل رماه الله عن الصدام والاولى والجذام **قالوا** الرياشي كتب هشام الى المدينة ان يأخذ الناس بسبب على بن ابي طالب رضي الله عنه فقال كثره لعن الله من يشب صينا واخا من سوقه وامام

عن الله من يستب عليا بصدام واولق وجذام طبت بيتا وطاب اهلك ان لا اهل بيت النبي عم
 يأمن الطب والظباء ولا يأمن رطب النبي عند المقام قال قمت الموالي وكتب الى هشام بما فعلت فكتب
 اليه هشام بأمر باطلاقه وأمر له بغطاء ومنه اخذ المثل وماء الله بالصدام واولق والجذام قال لاز
 الصدام بالضم وفي مجمع الامثال للامام الميادني قلت وهذا هو القياس لان الدواء على هذه الصفة
 وردت مثل الذكهم والجذام والصدام والجذاع وغيرها والاولق الجوز **الحديث الثامن عشر** عليكم
 بالبان البقر فانما تؤمن من كل الشجر اى يجمع اصله القصد قال العلامة النجاشي في الغايق و
 روى عن عمر الدم والقلم الاكل وروى عن ابن عباس الى طالب رضى الله عنه قال لم البقر داء ولبنها شفاء
 وسمها دواء وقال الفقيه ابو الليث سيج للرجل ان يعرف من الطب قبل العلم مقدار ما يتبع
 به عما يضره بيديه وقال كرم بعض الناس الرمي والمداوى واجاز عامة العلماء فاما من كره
 فقد اخرج بما روى عن ابن عمر رضى الله عنه قال لا تخموا المريض عما يستحق فلعن الله من جعل شفاءه في بعض
 ما يشترى فاما من اباح ذكر فاجتبه بما روى عن اسامة بن شريك قال شهدت النبي عليه السلام
 والاعراب يسئلونه هل جراح علينا ان نداوى فقال تداؤا عباد الله فان الله لم يخلق داء الا
 الاوضع له شفاء ولا يخلق ما في تمسك المنكر لا باصحة عن الضعف والحق ان التداوى مباح بال
 جماع على ما نص عليه في الهداية وقد ورد بابا صفة قول الرسول عم على ما روى ففعله على ما روى
 انه عم لما خرج يوم اصرار اوى جرحه بعظم مال وفي رواية يقطع حصه احرقت واما التداوى بال
 الحرام فقد قبل مكره لقوله عليه السلام ان الله تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم قال حافظ
 الدين الكدرى في كتاب الصيد من فتاواه اذا قال الطبيب العنق دافع او الحية لا يجوز اكله للتداوى
 لان الله تعالى حكيم لا يحم شيئاً حتى ينتفع منه فانه وقوله تعالى في الحمر منافع للناس قبل اذ
 منافع الاقطاع اذا روى السكران فاء من فيه وديره والكلب الواحد يمس فيه مرة ذائرة ذكر
 ومن رآه تغط وتابو والتعليل المذكور فنظور فيه لانه يحل للشاة ان شرب الخمر حاقة الاضطراب
 على ما نص عليه في الخانية ولو لا فيه منفعة دفع العطش لما حل شربه ثم ان النكار منفعة الخمر كجارية
 ظاهرة فانها ثابتة بالخبرة وهي من جملة طرق العلم بالبدنية وحمل المنافع المنصوص عليها على منفعة
 الاتقاء المذكور تكلف بارد وتفسد شارده وقد نافع الفاضل المذكور كلامه بهذا حيث قال
 في كتاب الكراهية من فتاواه ومعنى قوله عليه السلام لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم نفى الحمة عند العلم
 بالشفاء دل عليه جواز ساعة اللغة بالخمر وجواز شربه لانه لا يضر العطش الى هتك كلامه والوجه
 في هذا الباب ما ذكره صاحب الترجمة حيث قال وما قاله صدر الشهيد بان الاستثناء بالمحرم
 انما لا يجوز اذا لم يعلم ان فيه شفاء اما اذا علم ذلك وليس له دواء اخر غيره يجوز الاستثناء به ومعنى

ومعنى قول ابن مسعود رضى الله تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم كيمثل ان عباد الله قال ذكر في
 داء عوف له دواء غير المحرم لانه يستغنى بالخمر عن الحرام وفي التذويب يجوز للتعليل شرب البول و
 الدم للمداوى اذا اخبره طبيب مسلم ان شفاؤه فيه ولم يجد من المداوى ما يقوم مقامه وفي الهداية
 لا ينبغي ان يستعمل المحرم كالحز وكونه لان الاستشفاء بالمحرم حرام وقد عرفت ضعف تعليل ثم ان عباد
 لا ينبغي لان موجب تعليله عدم الرخصة لاعداء الاستحباب والله اعلم بالصواب **الحديث التاسع عشر**
 الداء والحية راس الداء الممتلاء ورأس الدواء الاضواء وقد جاء في ضربة آخر المعدة بيت
 الداء والحية راس الدواء ومن فوائد الكلام ما زار على السن الانام من عيرس الطعام ثمرة
 السقام ومن الامثال كل قلباً تنفس طويلاً ومنها اقل طعاماً تحم مناماً قال د والريا
 عجت لاتفاق الاطباء على ثلثة كلمات قال طبيب الروم كل قليل لاكن علباً وقال طبيب
 فارس كل قصدا لا يتبع قصدا وقال طبيب الهند كل قدر تضيق به صدره وقد جاء في المثل
 البطنة تأفى الفطنة يقال افق الفصيل ما في ذرع امه اذا شرب ما فيه وعلى وفعة نزلت البطنة
 ونات عنه الفطنة حيث رجل رجل على الاكل من طعامه فقال عليكم تقريب الطعام وعليها تأدى
 الاجام **الحديث العشرون** ترك الغداء مستقراً وترك العشاء مهملة قال الامام المطري
 في المغرب الغداء طعام الغداة كما ان العشاء طعام العشي وهذا هو المتيقن في الاصول واما ما في الله
 المحتم الغداء الاكل من طلوع الفجر الى الظهر والعشاء من صلوة الظهر الى نصف الليل والسيور
 على حذف المضاف انتهى وانما كان ترك الغداء مسقفاً لما فيه من هجوم المرأة وبها ان الصفراء حصوا
 في اوان الصيف وزمان شدة الحر واما كون ترك العشاء مهملة فلان المنام والمعدة حالتيه عن
 الطعام يورث تحليلاً للطوية الاصلية لقوة الهاضمة بتوجه القوى الى الباطن وفقدان الغداء
 القابل للانهضام **الحديث الحادي والعشرون** اذا حضر العشاء وحضر العشاء فابدوا بالعشاء
 عن ام سلمة رضى الله عنها روى عن ابي هريرة رضى الله عنه روى عن ابي هريرة رضى الله عنه روى عن ابي هريرة رضى الله عنه
 سوافره مستقار من سفور المرأة يعنى ما يؤكل في بقية ضوء النهار كانه سافر واصل المثل فيما
 اورد الامام الميادني فيه الغداء لو اكره وفيه العشاء بواحدة يعنى ما يبصر من الطعام قبل
 هجوم الظلام كذا في شرح المقامات للامام المطري **الحديث الثاني والعشرون** رفته
 ام سلمة ابرشتوا اللحم فانه اهناء وامراء وابراء اى ابراء من السوء ونهسى اللحم اخذ بمقدم
 الانسان يقال هنيئاً الطعام هنيئاً فهو هنيئاً ومرئى فهو مرئى من حد شرف اى صار كذا وهنيئاً
 الطعام ومرأى من حد ضرب اى ساغى فاذا اوردوا قالوا امرأتى بالالف على الاتباع فيقال
 مرأتى كما يقال هنيئاً وهنيئاً مرئياً فنيها على الحال ويجوز على الدعاء كما يقال سفيهاً ورعيهاً

كذافي النير وفي التفسير الشريد بالكشف الهنيء والمرئي صفتان من هنيئ الطعام ومروا ذاك
سايغا لا ينتقض قبل الهنيء ما يلذه الكحل والمرئي ما يجد عاقبة وقيل ما يتسارع في مجاه وقبل
لدخل الطعام من الحلقوم الى فم المعدة المرئي لمرو الطعام فيه وهو اسبغة وهنبا يعني في قوله تعالى
فكلوه هنيئا مريئا وصف المصدر اى اكلا هنيئا مريئا او حال من الضمير اى كلوه وهو هنيئ مريئ
وقد يوقف على فكلوه ويبدأ هنيئا مريئا على الدعاء وعلى انهما صفتان اقيمتان مقام المصدر
كانه قيل هنيئا ومرشا وهنبا عبارة عن التحليل والمبالغة في الاباحة وازالة التبعة الى هنيئا كذا
الحديث الثالث والعشرون صوفها ريش وسمنها معاش يعني الغنم الرياش اللباس
الفاخر يعني ان ما على ظهره من سبب الرياش ما دتها وما في بطنها سبب المعاش وهو الجوف
قال الجوهرى العيش الجوف وقد عاش الرجل معاشا ومعيشا وكل واحد منهما يصلح ان يكون
مصدرا وان يكون اسما مثل معاش ومعيش **الحديث الرابع والعشرون** ان يكون في شئ
شفاء من العلة ففي شريطة حجام او شرته من العلة اى ان يكون في شئ شفاء قطعا فيل
دخل ابو العر على الداعي وبلغه فقام يديها اذا كتب الحجام سطا انك به الامان من السقام
فمسك داء مسك باصتجاف مسك داء ملكك بالهسام قال صاحب الكشاف في تفسير سورة النحل
وعن النبي عم ان رجلا جاء اليه فقال ان في شئ بطني اسفة العسل فذهب
ثم رجع فقال سقته فانفع فقال اذهب واسفة عسلا فقال صدق الله وكذب بطنه فسقا
فشفاه الله تعالى فبراء كما انما انشط من عاقل وفي الكشف قوله صدق الله وكذب بطنه فمسك
من باب المشكلة ولهذا اوصى موقفه جدا ومن ههنا ظهر ان المشكلة ان يذكر الشئ بلفظ
غيره لوقوعه في صحته او في صحته مقابلة وانفع ان صاحب المفتاح ومن قلن ما كانوا
مصيبين في الاقتصار في تحديد على الفيد الاول فامل **الحديث الخامس والعشرون** ان من
الغرف التلف قال صاحب الغريب وفي الحديث انه عليه السلام سئل عن ارض وبئة فقال
دعها فان من الغرف التلف الغرمدانة المرضي وكل شئ قارب فقد قارفته وفي الصحيح
للجوهرى وفي الحديث ان قوما شكروا اليه وباء ارضهم فقال كقولوا فان من الغرف التلف
قال الامام شمس الائمة السرخسي في كتاب الاستسنان برشره البسوط اذا وقع الرجز بارض
فلا تدخلوا عليه واذا وقع وانتم فيها فلا تخرجوا منها ذكره الطحاوي في مشكل الآثار بهذا الحديث
فقال تاويله انه اذا كان بحال لودخل فابتلى وقع عنهم انه ابتلى بدخوله ولو خرج فجا وقع
عنه انه تخرج فجا فلا يدخل ولا يخرج حيا نه لا اعتقاده فاما اذا كان يعلم ان كل شئ بقدر
الله وانه لا يصيبه الا ما كتب الله له فلا بأس بان يدخل ويخرج **الحديث السادس والعشرون**

والعشرون لا يغني حذر من قدر اخبر احمد من حديث معاذ بن جبل رضى والبنان من حديث ابى هريرة
رضي والكم من حديث عائشة رضى قال قلت فواجه ما ذكر في كتاب الكرامية من الفتاوى الظهريه
رجل كان في بيته فاخذته الزلزلة لا يكره له الفرار الى الفضائل يستحب لفرار النبي عليه السلام عن الحائط
المائل قلت وجهه يظهر عند التأمل في جوابه عم لم قال له انفر من قضاء الله تعالى حين فر عن الحائط
المائل وهو قوله عم فرار اى ايضا من قضاء الله تعالى ولقد احسن من قال على وفق الاشارة لولا
فيما ذكره من الجبه الحذر لا ينفع من القدر بل يدفع البشر الى المقدم من الخيرة والشر وفي جامع الترمذي
مرفوعا اذا قضا الله لعبدا ان يموت بمرض جليلة ليهب حيا روى ان ملك الموت مر على سليمان
عليه السلام فجعل ينظر الى رجل من جلسائه فقال الرجل من هذا قال ملك الموت قال كانه يريدني
فسأل سليمان ان يجعله على الرح ويلقيه في بلاد الهند ففعل ثم قال ملك الموت لسليمان عليه السلام
كان دوام نظري اليه فنجبا منه لا تاتي امرت ان اقبض روحه بالهند وهو عندك ذكره العلامة الشرنبلالي
في الكشاف وفي المحاظرات الامام الراغب قال ابو عبيدة رضى لعمر رضى حين كره طواعين الشام و
رجع الى المدينة انفر من قضاء الله تعالى قال نعم افر من قضاء الله تعالى الى قدر الله تعالى فقام
له لا ينفع الحذر من القدر فقال لنا ما كتب الله في شئ ان الله يأمر بالالافيع ولا ينهى عما لا يفر
وقد قال الله تعالى ولا تلحقوا بالديكم الى التهلكة وقد قالوا حذركم الى ههنا كلامه وفي
قوله رضى افر من قضاء الله الى قدر الله تنبيه ان القدر ما لكم يكن قضاء فمن حق القدر ان يدفع
الله تعالى فاذا قضى فلا يدفع له وبشهادة لذكر قوله تعالى وكان امرا مقتضيا فان قلت اليس في
قوله تعالى قل ان ينفعكم الفرار ان فرتم من الموت او القتل دلالة على ان الفرار لا يغني شيئا
قلت لا لان المعنى والله اعلم ان ينفعكم الفرار لدفع الامر من المذكورين بالكلية اذ لا بد لكل شخص من
صدائف او قتل في وقت لا لانه سبق به القدر لانه تابع للارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم وهو
المقدر فلو يكون علة له بل لانه مقتضى ترتيب الاسباب المسببات بحسب العادة الحارثية على وفق
الحكمة فلادلالة فيه على ان الفرار لا يغني شيئا حتى يشكك بهذا بالهني الوارد في الكتاب عن القاء النفس
بالتهلكة وبالا لالوارد في السنة بالفرار عن مظان المضار كيف وقد قال قوله تعالى واذا لا تمتنعوا
الا قليلا على ان في الفرار نفع في الجملة اذ المعنى لا تمتنعوا على تقدير الفرار الامتاعا قليلا او زمانا
قليلا قال صاحب الكشاف وعن بعض الرواية انه مر بحائط مابل فاسرع فقلبت له هذه الآية
فقال ذا القليل تطلب **الحديث السابع والعشرون** ان الصدقة والصلة نعمان الديار
وتزيديان في الاعمار هذا الحديث مذكور في تفسير سورة الفافل من الكشاف عن كعب الاحبار
انه قال حين طعن عمر رضى ولوان عمر رضى دعاء الله لآخر في اجله فقبل كعب النبي قد قال الله تعالى

فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون قال فقد قال الله وما يعمر من موعده ولا تتفق
من عمره الا في كتاب ان ذكر على الله بسيرة قال صاحب الكشاف وثاويله انه لا يطول عمر انسان ولا
يعمر الا في كتاب وصورته ان يكتب في اللوح ان في فلان او غيري فمعه اربعون سنة وان حج و
غنى فمعه ستون سنة فاذا جمع بينهما فبلغ النبي فقد عمر واذا افراد احدهما فلا يتجاوز به الاربعون
فقد قدم من عمره الذي هو الغاية وهو الستون واليه اشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في
قوله ان الصدقة والصلة نعمان الديار ونزديان في الاعمار انتهى كلامه وتحريم ان الله تعالى
وما يعمر من موعده من باب تسمية الشيء بما يؤهل اليه اي وما يعمر من احد الا يرى انه يرجع الضمير في
قوله ولا يتنقض من عمره اليه والنقصان من عمر المرحوم وهو من التسامح في العبارة ثقة يفهم
السامع بهذا مجيب الجليل من النظر واما الذي يقتضيه النظر الدقيق فهو ان المقام الذي قدر له
العمر الطويل بل يجوز ان يبلغ حد ذكر العمر وان لا يبلغه فيزيد عمره على الاول وينقض على الثاني
ومع ذلك لا يلزم التغيير في التقدير وذكر لان المقدر لكل شخص انما بين الانفاس المحدودة
لا الايام المحدودة والاعوام المحدودة ولا قضاء في ان الايام قدر من الانفاس يزيد وينقص
بالصحة والحضور والمرض والنقص فافهم بهذا الشرع حتى يتكسب كرسيا اختيار بعض
الطوائف من النفس وينقض وجه الصدقة والصلة سبب الزيادة العمر **الحديث الثامن**
والعشرون من اذى جان ورثه الله دان قال حافظ الدين الكدرى في كتاب الخطا
من فتاواه اصابه ساحة في القبة فاراد ان يبني عليها ويرفع البناء ومنعه الآخر فقال بسيد
على الرمح والشمس له الرفع كاشاء وله ان يتخذ حماما او تنورا وان كف عاينوديه جان فهو حرم
فقد جاء في الحديث من اذى جان ورثه الله دان وجرب فوجد كذبه وقال بضيقه والصغار له
المنع وقال العلامة الزمخشري في الكشاف ولقد عاقبت هذا في مدة قريبة كان لي خال يظلم عظم
العوية التي انا منها وبوذيني فيه فأت ذكر العظيم ومكثني الله صبيحة فنظرت يوما الى ابناء جان
يسردون فيها ويدخلون في دورها ويخرجون ويأمرون ويمنون فذكرت قول رسول الله صلى الله عليه وسلم
من اذى جان ورثه الله دان وحزنهم به وسجدنا شكر الله ولقد اصاب من قال من اجار جان
اعانه الله واجان قوله من اجار جان يعني ان يظلم ظالم قال الجوهرى في الصحاح واستجاب من
فلان فاجان منه واجاره الله من الغداب انقذ **الحديث التاسع والعشرون** جارا لدار
الحق بدار الجار رواه صاحب السنن باسناده الى قتادة عن الحسن عن سمرة عن النبي عليه السلام
وفي رواية الطحاوي في شرح الآثار باسناده الى سعيد بن ابي عروبة عن قتادة عن انس رضي الله
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال جارا لدار الحق بدار الجار روى ابن سماعة عن محمد بن زيد حديث

حديث شريح ان الخليط احق من الشفيف والشفيف احق من الجار والجار احق من غيره اراد بالشرع الذي
لم يقاسم هو الخليط وبالشفيع الشريك في الطريق والمنازل متسومة وبالجار الذي لا شركة له في منزل ولا
طريق **الحديث الثلاثون** الجار ثم الدار والرفيق ثم الطريق احرم العسكى عن علي رضي الله
عنه حديث رسول الله وذكر حديثا طويلا وفي آفة الجار ثم الدار والرفيق ثم الطريق وفي رواية الخطيب
في جامعه الجار قبل الدار والرفيق قبل الطريق والراد قبل الرصيل وفي رواية الطبراني في الكبير
التساو الرفيق قبل الطريق والجار قبل الدار **الحديث الحادي والثلاثون** البئر وحسن
الجوارحان الديار وزيادة الاعمار ذكر ابو عمر وبن عبد البر من جهة الى ملكة عن ابي سعيد الخدري
عن النبي صلى الله عليه وسلم البئر سعة الخير ومنه البئر وهو الفضاء الواسع لسعته ويتناول كل معروف
ومنهم قولهم صدقت وبهرت ولقد اجاد من افاد التنبيه على سعة هذا البئر في قوله البئر سعة شئين
وجه طريق ولسان ليل وفي كقصص الجوار بالكر من جملة ما ينظم البئر نوع تفضيل له على
اقرانه والظاهر من مساق الكلام ان ذكر التفضيل من جهة الثانية في الاثر المذكور وينبغي للبلغ
ان يدعى هذه القاعدة في مواقع الخصص بعد التعميم قال الجوهرى والجار الذي يجاورك تقول جاور
مجاورة وجوارا وهو اربابا كسر افصح مكانة لطيفة رويت عن ابي حنيفة في حق الجوار قبل كان له
جار اسكاف بالكوفة يعمل زمانا جمع فاذا جنة الليل رجع الى منزله يلتم او سكر فيطبخ اللحم او سكر
فاذا ادب فيه الكراش يقول اصناعوني واي فني اصناعوا اليوم كربة وسواد ثغر فلان الي
يترد ويرد والبيت حتى يغلبه النوم وكان ابو حنيفة يصلي الليل كله ويسمع استاده ففقد صوته
لبا لافسار عه فقتل اخذ العسس منذ ثلث ليل وهو محبوب من فضلي صلق الفجر وركب بغلة و
اتى الى باب الامير فاستاذن عليه فقال ايذ نواله واقبلوا به راكباً حتى يطأ البساط يغلبه ففعل
ذكر به فوسعه الامير مجلسه وقال له ما حاجتك فقال لي حارسا كاف اخذ العسس منذ ثلث
ليال فقام بخيلته وقال نعم وكل من اخذ بتلك الليلة الى يومنا هذا ثم امر بخيلته جميعا وكب
ابو حنيفة وبعثه جارا لاسكاف فلما وصل الى دان وقال له ابو حنيفة ان انا اضغفرك قال لا بل
حفظت ورعبت جراك الله ضيق عن صحبة الجوار ورعاية الحق والله على ان لا اشرب حراً ابدا فتاب
ولم يعد الى مكان عليه **الحديث الثاني والثلاثون** المومنون . يتقون . لينون . مدح المؤمنين
بالسهولة واللين لانهما من الاطلاق الحسنة على ما نطق به الكتاب المبين حيث قال الله تعالى فمما رحمت
الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانقضوا من هو كرك فان قلت من امثال العرب لا تترك ظبا
فيعمر ولا باب فتكر وعلى وفي ذكر ورد قوله عليه السلام لا تكن مرا فتقني ولا صلوا فتشظو
قال لغمان لابنه يا بني لا تكن صلوا فتبلغ ولا مرا فتلفظ وفي هذا كله منى عن اللين فما وجه كون جهة

مدح قلت لشيء في ان خير الامور واسطها على ما روى في الخبر عن خير البشر وقد اطبق العقل والنقل على ان ط في الافراط والتفريط في الاحوال والافعال والاقوال مذموم انما الممدوح ما في الطبيعة من حالة جبلية مقابلة لغلظة القلب وقساوته وانما يقبض عنها باللين تحببها باسم اثرها وذكر شرايع والعلامة الرضوي اورد الحديث المذكور في الفايق بهذه العبارة المومنون هينون ولبون كالحمل الانفان فيدان بقاد وان الخ على صحة استنتاج ثم قال ان البعبع اذا اشتكى عقر المتاش انفه فهو آنف وقيل هو الذلول الذي كان بانف من الرجز فيعطى طعنه ويسلس لقائنه وقال ابو سعيد الخدري روى ابو سعيد كالحمل الآنف بوزن فاعل وهو الذي عقره المتاش والصحيح الانف على فعل كالفقر والظفر والمخزوف من ياء هتين ولبن الاولى وقيل النانة وكاف مرفوعة المحل على انها جرة ثالث والمعنى ان كل واحد منهم كالحمل الآنف ويجوز ان ينتصب محلا على انها صفة لصدر كحذو وتقد لبيون لينا مثل لبن الحمل الانف **الحديث الثالث والثلاثون** لا يكون المؤمن طعانا ولا لعانا قال العلامة الرضوي في الاساس ومن الميازطين فيه وعليه وهو طعان في اعراض الناس وفي الحديث لا يكون المؤمن طعانا ولا لعانا وقال صاحب الكفاية في شرح كتاب الكراهية من الهداية للمعنى على نوعين احدهما الطرح من رحمة الله تعالى وذكر لا يكون الكافر والثاني الابعاد من رحمة درجة الابرار ومقام الصالحين وهو المراد في قوله عليه السلام والمحتكم ملعون لان عند اهل السنة لا يخرج من الاجمان بارتكاب كبيرة وفي فتاوى حافظ الدين الكدرى للمعنى على يزيد يجوز وكفى بنفى ان لا يعقل وكذا الجاح ويحكى عن الامام قوام الدين الصفار روى انه قال لا بأس بالمعنى على يزيد ولا يجوز للمعنى على معاونة لانه حال المومنين وكاتب الوحي وذو السابقة والمفتوح الكثرة وعامل الفاروق وذو النورين كهم اخطاء وفي اجتهاده فيتحاوز الله تعالى عنه ببركة صحته سيدنا م ويكون التسان عنه تعظيما متبوعه وصاحبه عليه السلام وسئل الجوزي عن يزيد وابيه فقالا عليه السلام من دخل دارا في سنيان فهو آمن وعلمنا ان اباه دخل داره فصار آمنا والابن لم يدخلها فلم يصير صاحب خير والحق عن لعن يزيد على استهزا كره وتواتر فضاغته شرا على ما عرفت تعاصيله والافال للمعنى على الشخص وان فاسقا لا يجوز خلاف للمعنى على الجنس كقوله تعالى **الَالَعَنُ** الله على الظالمين الى هنا كلامه وقد عرفت ان المعنى على نوعين وما لا يجوز على الشخص وان فاسقا انما هو الاول من ذبكه النوعين روى انه قيل لابن الجوزي وهو على المنبر كيف يقال ان يزيد قتل الحسين ربه وهو بدمشقي والحسين ربه قتل بك بل من ارض العراق فاستدسهم اصحاب وراميه يدى سلم من بالعراق ولقد ابدت مرماك **الحديث الرابع والثلاثون** يا عايشة لا تكوني فاضحة الى النبي عمن ناس من اليهود فقالوا السلام عليكم يا ابا القاسم قال وعليكم ق

قاله

بيت

فالت عايشة بل عليكم السلام والذام فقال رسول الله عليه السلام يا عايشة الحديث قال صاحب المحيط في عقد الذمة من كتاب السير وهذا سب للنبي عمن ولم يقتله لان شتم النبي عمن كفر منه والكفر المقارن لم يمنع عقد الذمة فالطاري لا يرفع بطريق الاولى وفيه دليل على ان الذي لا يقتل بسبب النبي كما هو مذهب ابو صيفيه على ما صرح به الامام القزويني في تفسيره حيث قال اكثر العلماء على ان من سب النبي عمن من اهل الذمة او عرض او اخف بعذر او وصفه بغير الوجه الذي كفر به فانه يقتل لانه لم يقط الذمة او العهد على هذا الا باصنيفه والنوري واتباعهما من اهل الكوفة فانهم قالوا لا يقتل وما هو عليه من الشرك اعظم وكفى يؤذ وب يغدر الى هنا كلامه والحق انه يقتل عندنا اذا اعلى شتم صرح بذلك في كتاب السير من الرضا حيث قال واستدل ايضا يعني محمد في السير الكبير لبيان انما يعني ان المرأة اذا كانت تعلم بشتم الرسول عمن تقتل لما روى ان عمر بن عبد الماسم عصفمانه بنت مروان نوزى النبي عمن ففعلها ليلام مدح رسول الله عليه السلام **الحديث الخامس والثلاثون** بعثت كسر المزامير وقتل الخنازير المزامير جمع الزمار وهو آلة معروفة تضرب بها ولعل المراد آلات الفناكلها تغليب والكسر ليس على حقيقة بل مبالغة عن النهي كفر منه فلا تمتنع فيه لاني يوسف محمد في الخلاف المعروفة وتفصيل المسئلة على ما في الهداية وشروها من كسر مسلم بربط او طبلا او دقا او مزارا لا يضمن عندهما خلافا لاني صنفه لهما انه فعل ما فعله امر بالمعروف وهو بالشرع قال عمن بعثت كسر المزامير الحديث والامور به شرعا لا يصلح سببا للضمان وله ان الامر بالمعروف باليد الى الامراء لعذرهم وبالسنان الى غيرهم قوله ان الامر بالمعروف الى الامر المنطوق فيه فان من رأى رجلا يجمع جان فهو من سعة من قتله صرح بهذا في آخر كتاب الجنائيات من تكملة الفتاوى وفي مسائل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر جمع الفتاوى ان التعذير الواجب حق الله تعالى بلى اقامته كل واحد بعلة النباشة عن الله تعالى فالصواب في الجواب عن احتجاجهما بالحديث المذكور ما قدمنا ويشكر اليه ان الكسر والعمل اذا كان على حقيقة ما يلزم تخصيص الحديث بالمسلم اذ لا خلاف في انه لا يجوز كسر من اراد الذي وقتل ضربه ثم ان قوله والامور به شرعا لا يصلح سببا للضمان محل بحيث قال النظام من جواب صدر الشريعة حيث قال في شرح قوله صاحب الوقاية ويجب قتل من شتم سيفا على المسلمين ولا شئ يقتله فان قلت لما قال يجب قتل من شتم سيفا في الاصلح الى قوله لا شئ يقتله قلت يحتمل ان يجب قتل دفعا للشرع وذكر يجب يقتله شئ خلافا ما ذكره كمالا يعني فان قلت الحديث المذكور صرح في قبح الزمار والظ من قوله عليه السلام حين سمع صوت الاسرى وهو يقرأ لفدا وفي هذا من مزامير كداود قلت ليس المعنى ما هو النظام على ما افصح عنه الامام المطرزي حيث قال في شرح المقامات للشيخ

قوله

اخبرني مولاي صدر العلامة قال جاز الله في خوارزم ضرب المرامير مثل الحن صوت داود عليه السلام وظل
نغمته كان في طقة من امير يربها والاك نغم ومعناه الشخص ومثله ما في قوله صلى النبي عم ولا بابك ميتا بعد
ميت اجته على وعباس والآبي بكر **الحديث السادس والثلاثون** كذب الناس الضوا عن
والضبا عن اخرهم ابن حبان واحمد قيل ليس المراد بالضوا عن صباغة الخي ولا بالصباغة صبا
لثياب بل اراد الذين يصيغون الكلام ويصيغونه اي يعيدونه ويترنونه يقال صاغ شعرا ووضعا كلاما
اي نظم يوزن به وفي الحديث الا في ذكره ما يدل على انها على الحقيقة **الحديث السابع والثلاثون**
ويل لعامل يدمني غدو بعد غدو بل كلمة يقال لمن استحق الكلمة كقوله تعالى ويل لكل همزة لمرة
ويل لعامل يدمني غدو بعد غدو بل كلمة يقال لمن استحق الكلمة كقوله تعالى ويل لكل همزة لمرة
ولعنه الفتنه الباغية وعن علي رضي الله عنه والويل باب عذاب قوله لعامل يدمني غدو
من يدع كالصياح والضواغ فالاضافة بملازمة قوله من عذاب من قوله غدو بعد غدو رادته
ابو عبد الكاذب **بيت** مواعيد كماله سراب الهمة الغد من يوم الى يوم ومن شهر الى شهر
الحديث الثامن والثلاثون التجار هم الغيار ولم يارسول الله وقد اطل الله السبع فقال لانهم
يخلصون وبأثمون ويتخذون ويكذبون كذا قال الامام المطرزي قال صاحب المجمل الفجر لا ينفق
في المعاصي ومنه الفاس وفي المغرب الفجر الشق ومنه الفجر الفسوق والعصيان كان للعاصي ينفع
معصيته وينفع فيها **الحديث التاسع والثلاثون** انها طعام طعم وشفاء شعم قال في رزم قال
ابن شميل اي يشبع منه الانسان يقال ان هذا الطعام طعم اي شبع من اكله وكوزان يكون كمينه
طعم مع طعام كانه قال انه طعام اطعم كما يقال اصله اصلك وشيد اشيا والمعنى انه صبر طعام
واجوده كذا في الفائق للعلامة الزمخري **الحديث الاربعون** من لعب بالشطرنج والنرد
فكانا غمرين في دم الخنزير الشطرنج موعب صدر ذكر في الفارسية الحيلة والنرد في اللغاب الموعب
بالنرد وقال العلامة الزمخري في ربيع الابرار دخلت في رزم الحدانة على شمع يلعب بالنرد مع
آخر يعوف باروشية فقلت الاروشية والنرد في رزم المولى وبس العير والغس المغل قال
صاحب الهداية يكره اللعب بالنرد والشطرنج والاربع عشرة وكل لهولانه ان قام بها فالمير حرام
بالنض وهو اسم لكل قمار وان لم يقام فهو عيب ولهو وقال عم لهو المؤمن باطلا الا التلذذ
بغرسه ومناصله فوسه وملاعبته مع اهلها قال بعض الناس بباح اللعب بالشطرنج لما فيه من تهد
الحاظ وتذكير الافهام وهو مخفي عن الشافع ولنا قوله عم من لعب بالشطرنج الحديث وقال ابو
العباس برشرخ في رزمة لعب الشطرنج حين عنه اذا سلمت ابيهما من الطفيا ولسانهما من الهدايا
وصلوتهما من بيان رجوة ادبا بين الاخوان وغيرهم على الخلال تمت بعون الله تعالى عن محمد بن محمد

الممد
قتيل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على نبيه والثناء على خليفته في ارضه اللهم ارض عنه وارضه **وبعد** فان المسئلة
البارية في البلاد والديار على السن العباد وهي مسئلة دخول ولد البنت في الموقوف على اولاد الاولاد
وقد ذكرت في صفة من نظر رياض العلم بحس ترتيبه وفاض جياض الشرح بامدله تقوية استخراج
طبعة الفواص عن بحار العلوم دررد فانق المائل وفك كفيه عن نه سائل وهي حفة السلطان خليفة
الرحمان صاحب الزمان ناصب راية الامن والامان المستغنى عن التوصيف والتعريف والبيان ابو الفتح
سلطان سليم خان في آل عثمان سلمة اله تعالى في الدارين وصان سقانه عن النبي والرس في باظها
ما هو الحق فيها فان باظها الحق يظهر مراتب الرجال لا يتقارن والارمنة والالاج فامتثلت امر العالي
وشرعت فيه متوكلا على المكر المتعالي ففعل وبالله التوفيق وبهيدة ازمة التحقيق ان المسئلة المذكورة
على وجهين احدهما ما يذكر فيه الموقوف عليه مقصورا على الدرجة الاولى والثاني ما يذكر فيه الموقوف
عليه غير مقصور على الدرجة الاولى وكل من الوجهين المذكورين على صورتين احدهما ما يذكر فيه
الموقوف عليه بصيغة المفرد وتابها ما يذكر فيه الموقوف عليه بصيغة الجمع فالمسئلة المذكورة اربع صور
الاولى صورة وقعت على ولدي والثانية صورة وقعت على اولادي والثالثة صورة وقعت
على ولدي وولد ولدي والرابعة صورة وقعت على اولادي واولاد اولادي والخلاف قائم في كل من
صورتي الوجه الاول اما في الصورة الاولى فلما ذكر الامام في الدين قاضي خان حيث قال في فتاوا
بعد تصوير المسئلة على الصورة الاولى من الوجه الاول ولا يدخل فيه ولد البنت في ظ الرواية وبه اخذ
هناك وذكر الحافظ عن محمد بن يدر في اولاد البنات ايضا والصحيح ظاهر الرواية لان اولاد البنات
ينسبون الى ابايهم لا الى ابايهم بخلاف ولد الابن واما في الصورة الثانية فلما ذكر صاحب الزمخري
حيث قال اذا وقعت على اولاده يدخل في الوقوف بنو النبي وهل يدخل فيهم بنو البنات ففيه روا
واصل هذا ما ذكره محمد في السيرة الكبرى باب من ابواب الامان كذا قال اهل الحرب للمسلمين امنونا على
اولادنا فهم امنون على انفسهم وعلى اولادهم لاصلابهم وعلى اولادهم من قبل الرجال بنو النبي
دون بنو البنات وذكر في آخر من ابواب الامان ان بنو البنات يدخلون في الامان فبصيرة المسئلة روا
وكان الشيخ الامام الخليل ابو بكر محمد بن الفضل يميل الى ان البنت لا يدخل تحت الامان وكذا الخلاف
قائم في الصورة الاولى من الوجه الثاني فان عليا الرازي خالف فيه هناك على ما ذكر الامام في الدرر
الرازي قاضي خان حيث قال في فتاواه بعد تصوير المسئلة على الصورة المذكورة هل يدخل فيه
ولد البنت قال هناك يدر وقال عثمان الرازي لا يدخل والصحيح ما قاله هناك لان اسم ولد الولد
كما يتناول اولاد النبي بنات واولاد البنات واما الصورة الاخرة من الوجه الثاني وهي رابع الصور

يتان

يتان

والسادسة طبقة المقلد القادرين على التمييز بين الاقوي والعتوي والضعيف وظاهر المذهب وظاهر
الرواية والنادرة كما صاحب المنون المعبر عن المتأخرين مثل صاحب الكنز وصاحب المختار وصاحب الوقف
وصاحب الجمع وشأنهم ان لا ينقل في كتابهم الاقوال المردودة والروايات الضعيفة السابقة طبقت
المقلد الذين لا يعززون على ما ذكره ولا يفرقون بين

الفق والبعين ولا يمترون الشمال عن

قوبل مكرراً

البعين بل يجمعون ما يحدون

كأطاب الليل قالوا بل لهم

ولم يقدروا كل

الويل نعمت

رسالة سم الله الرحمن الرحيم روح

الحمد لله الذي خلق الانسان اطواراً نفساً وروحاً وجسماً وجعل ذكر التركيب العجيب على جرائع اسرار ظاهراً
والصانع على السبل مدارة السبل خصوصاً منهم من يلو شرفهم اسماً واوهم فتمت اسلم ان الشفيع
الانسان بظاهره الكشيف جسده ظاهراً ناقصاً وكامل تاماً وزايداً وبباطنه اللطيف جسم نوراني سائر
في الهيكل المحسوس سريان الماء في الورد والنار في الفحم كامل غير قابل للزوال حامل لصفات الكمال من
العقل والفهم وبسيرة الشريف لطيف رباني كل في وصفه اللسان ليس قرية ورأى عباداً **قال**
الامام الرازي في تفسير الكبير انهم قالوا لا يجوز ان يكون الانسان عبادة عن هذا الهيكل المحسوس لان
اجزاءه ابداء في النمو والربول والزيادة والتقصان والاسكال والذوبان ولا يشك ان الانسان حين
هو هو باق من اول عمره الى آخره وغير الباقي غير الباقي فالشارع اليه عند كل واحد بقوله انا وحيث
ان يكون مغايرة لهذا الهيكل ثم اختلفوا عند ذلك في ان الذي يتحرك واحد بقوله انا اتي شيء هو
والاقوال فيه كثيرة الا ان اسدنا محصلاً وتلخيصاً انها اجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان
الماء في الورد والدم في السمسم والنار في الفحم ثم ان المحققين منهم قالوا ان الاجسام التي هي باقية
من اول العمر الى آخره اجسام مختلفة بالماهية والحقيقة للاجسام التي منها اسلف هذا الهيكل وتلك
الاجسام صفة لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت هذا البدن وصارت سارية في
هذا الهيكل سريان الماء في الورد وسريان النار في الفحم صار هذا الهيكل مستنيراً بنور ذكر الروح
متوكل بتمكيه ثم ان هذا الهيكل ابداء في الذوبان والتحلل والتبدل لانه مخالفة بالحقيقة لهذا الابداء
الغالبية فاذا فسد هذا الغالب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورية الى عالم السموات و
العكس والظهور ان كانت من زمرة السعداء والى الجحيم والى عالم المافات ان كانت من زمرة الشقياء



Handwritten marginal notes in Arabic script on the right side of the page.

الى هنا كلامه واذ تحققت ما نتوناه عليك فقد وقفت على بطلان الاستدلال بتجليل البدن واجزائه على ان
وراء هذا البدن واجزائه امر مجرد هو الانسان في الحقيقة وهذا الذي اشبه اليه كل واحد بقوله انا لما وقفت
ان الثابت به ان حقيقة الانسان وراء هذا الهيكل المحسوس ولا يلزم منه ان يكون مجرداً لجوار ان يكون جسماً
لطيفاً على الوجه الذي ذكره الامام وعلى هذا ظهر فساد ما قيل ان كون المشار اليه باناسماً لطيفاً غير البدن
واجزائه باطل اتفاقاً من العقلاء بل بدية لانه ان اراد بالبدن واجزائه الهيكل المحسوس واجزائه كما هو
الظاهر فعوله انه باطل باتفاق العقلاء فنية بل اقر به ودعوى البدية فيه باطل بالبدية وان اراد بها
المطلق البدن فكلامه لا يناسب للمقام اذ لا يتم التوقيف لانه ذكر في تعليل ما قيل ان وراء هذا البدن
واجزائه فلا يكون النفس جسماً اصلاً واذا وقفت على حقيقة الروح الانسان في فقد اطلعت على سر المواجه
الجسماني واكتشفت لك وجه قول عاينه رضي ما ففد جرد محمد علي السلم ليله المواجه ولكن عني برو
هكذا ذكر الحديث في اكتشاف ومن غفل عن آخرة نفسه في تاويله قايلاً والمعنى ما ففد جرد عن
الروح بل كان مع روصه وكان المواجه للروح والجسد جميعاً انت صواباً بحسب الكشيف مظهر كظاهر
عالم الحكمة اعني مظهر الحق المسمى بعالم المكنوت انسان بجوهر كالتطيف عن كدورات معالم الكون
والنفس ومظهر كعالم السكون اعني مظهر الفعل المسمى بعالم الجبروت اما جسده كالكشيف فلهذا الهيكل
المحسوس واما جسده اللطيف فذكر الروح يقبضه مكن الموت واما جوهر كالتطيف فلهذا النفس المجردة
التي سوفها الله تعالى خير مفارقتك من الدنيا ذكر الخطيب ابو بكر عن مكر ابن انس رضي الله عنه ان مكر
الموت يقبض الروح والله تعالى يتوفى النفس حين موتها قال الامام القاطبي في التذكرة ان الروح
جسم لطيف مشكل للاجسام المحسوسة كذب وبخر وفي كفاه يلف ويدرس وبه الى السماء يوم
لا يموت ولا ينفى وهو ما قاله اولي وليس له اخو ولا يعين ولا يدبر وانه دور روح طيب وحيث
وهذه صفة الاجسام لاصفة الاعراض وهذا غاية في البيان ولا عظم بعدد وس وقدا خلت
الناس في الروح اختلافاً كثيراً اصح ما قيل ذكرناه كره وهو مذهب اهل السنة انه جسم ثم قال
وكل من يقول ان الروح يموت ويفنى فهو ملحد وكذا من يقول بالناسخ الى هنا كلامه واذ اكدت
كرد حال الروح فقد وقفت على اسرار البزخ وهو احوال الغير وما فيه من الالم واللذة الجسمانية
تبيين والجلي عندك وجه كون روضة من رياض الجنة او حفرة من صفر النار وكان عندك حل مشبهات
المشركين على طواف التمام واعلم ان بين جسم اللطيف المعبر عنه بالروح والجسد الكشيف المعبر عنه بالجسد
بخار لطيف هو علاقة بين الروح والبدن وهو الذي يعبر عنه في الحكمة بالروح الحيواني فادام ذكر الجاهل
باق على الوجه الذي يصلح ان يكون علاقة بينهما فالجوف ثامه وعند انطفائه وخروجه عن الصلاحية له
يدور الجوف ويخرج الروح عن البدن خروجا اضطرارياً وقد يخرج عنه خروجا اختيارياً ويعود اليه متى

Handwritten marginal notes in Arabic script at the top left of the page.

Handwritten marginal notes in Arabic script on the left side of the page.

Handwritten marginal notes in Arabic script on the left side of the page.

Handwritten marginal notes in Arabic script on the left side of the page.

هذا الكتاب هو من كتب الصوفية
التي فيها بيان لطريق الصبر
والاستقامه في الدين
والعلم والعبادة

والسلوك

هذا الكتاب هو من كتب الصوفية
التي فيها بيان لطريق الصبر
والاستقامه في الدين
والعلم والعبادة

شاء وهو الذي سماه الصوفية بالاسلام وذكر مع بقاء العلاقة بينه وبين البدن لعدم انقطاع ذكر
النهار اللطيف وعدم خروجه عن حد الصلاحية ومن هنا يتكشف وجه قوله عليه السلام موتوا قبل
ان تموتوا قال بعض الحكماء اعلم ان الله تعالى عالما وخالقا ورازقا فالعلم هو خروج الاجسام من القبور
الى المحر يوم النشور والخروج من الارواح الاخرية من قبور الاجسام الدنيوية والارواح
نسلك في حال صيرورتها الى عالم الروحانية لانهم ماتوا بالارادة عن صفات الحيوانية النفسانية قبل
تموتوا بالموت عن صورة الحيوانية والخروج من قبور الارواح الى سوية
الربانية وهو مقام الجيب فيبقى مع الله تعالى بلا هو في طوعه الى مع الله وقت لا يسعني فيه ملكة متربة
وهو جبرائيل عليه السلام ولا نبى مرسل وهو هو سر الوصف الذي اشار اليه
في قوله تعالى هم فان جاء والميم ما به الشتر كره بين اسمي الرحمن ومحمد عم فافهم انهم كلامه
وكما ان الموت نوعان اضطراري واضطاري كذكر الولادة نوعان اضطراري بخلق الله تعالى
ولادته فيه للكسب والاختيار وذكر ظاهرا واضطاري وذكر يحصل بالكسب وهو الذي اشار اليه
عسى عم لن يلج ملكوت السموات والارض من لم يولد مرتين ان استطعتم ان تنفذوا
من افطار السموات والارض فانفذوا الآية بالتجرد عن الهيات الجسمانية
والنقلات البدنية فانفذوا النخوط في سلك الارواح الملكوتية
والنفوس الجبروتية واتصلوا الى الحفة الآتية
لاتنفذون الا بسلطان اى كبح بينه هو
التوصيد والتجريد والتفريد
وبالعلم والعلم
والفناء بم

مولانا جلال سم الله الرحمن الرحيم رحلت

اما بعد حمد فياض القلوب ستاح العيوب والصلوة والسلام على صفية المبوب وبنية المبوب
وعلى له واصحابه الطاهر عن دنس الشرك ودرن الجوب فقد سألني الاخ في الدين والمحب على البقي المولى
الفاضل جامع فنون الكمال والفضائل حاوي حايده الفضائل وخواص الشمايل النقي النقي الذي الاعق
الاورع مولانا سعد الدين بن محمد الاستر ابادي اوسع الله تعالى فضايله وعاليه وجف بقبوض القدر
ايامه ولياليه وان اجتباري تعايشان في بعض الاسفار واباستوقدان كتب له ما خض في الوقت
من الدقائق المتعلقة بمثل هذه الاعمال حسب ما يقرر لدي وبتن على غير ناسخ على منوال مسطور الكتب
المتداولة والصحف المتناولة وصيت كان هذه المسئلة من غوامض الاسرار وكذا اضطرر فيها اقوال



اقوال الائمة الكبار اولى الابدى والابصار كما كتب به ما ليس صاعى الحكم والكلام وبنهايه من يتبع
اقاويل هؤلاء الاجلة الاعلام وكلفت انا ايضا في مشاغلي شاعله تميطا عوارب الاغراب والسفار حتى
يتجيب عنكيب النيران على منكيب الصحف والاسفار هي القلب عن سلمى وافقر باطله وعوى قلب الصبى
ورواطه واستغفرت عن اسعافه اولا حتى تكرر الظلم ولم يكن بد من اتياء الرب فاضرت فيه غير
مراجع الى كتاب مفتوح على فوات ومفتوحات القرينة تامل على رب الدباب الالهام والصواب
انه مفتوح الابواب ولها انا افيص في المقصود مستغنيا من ولى الطول والحد **اقول** ان افعال
العباد دايرة بحسب الاحتمال العقلي بين امور الاول ان يكون حصولها بقدر الله تعالى وارادته من غير
مدخل لقدر العبد والثاني ان يكون حصولها بقدر العبد وارادته من غير مدخل لقدر الله تعالى وارادته
فيه اى بلا واسطة اذ لا ينكر عاقل ان الاقدار والتحكم مستند اليه تعالى اما ابتداء او بواسطة والثالث ان
يكون حصولها بمجموع القدرتين وذكر بان يكون الموتر قدرة الله تعالى بواسطة قدرة العبد وبالحسن
او يكون الموتر مجموعهما من غير تخصيص احدهما بالموترة والاخر بالآلية وذهبت الى كل من الاحتمالين
ما خلا الاحتمال الثاني من محتملات الشك الثالث طائفة اما الاول فقد ذهبت اليه الاشوى ومن وافقه
واما الثاني فقد ذهب اليه المعتزلة القائلون بان العبد خالق لافعاله الاضارية بقدرته وارادته واكابر
الافراد والتكيز منه تعالى والله تعالى عالم في الازل بما يفعل العبد وعلمه تعالى به لا يخوض عن كونه فعلا
اضاريا للعبد كما ان من اعطى عبد سيفا ولم يعلم ما يصنع العبد والعبد في فقل نفس مثلا لا يخوض
فعل عبد من هذه العلم بانه عن كونه اضاريا للعبد والثالث مذهب الاستاد الى اسحق الاسفواني
ومن تبعه ورجح الفرق ومناقضاتهم مذكورة في الكتب الكلامية فلا ينبغي لها والذي يقولون ان الاشياء
لا تقرر عند ان لا موترة في الوجوه الابانة تعالى وما عداها اسباب عادية والممكنات مستندة اليه تعالى
من غير واسطة لزم على اصوله ان يكون خالق تلك الافعال هو الله تعالى غاية الامر ان يكون قدرة العبد
ارادته سببا لها او باعلا كوساير الاسباب العادية ولا يلزم الشناعة التي يورد ما المعتزلة عليه من انه
يلزم عليه ان يكون بين حركة النفس وحركة الخمار فرق وربما يدعون اليه في بطلان مذهبه حتى نفذ
عن اى مذهب العلافة انه قال حارثه عقل من بشر فان حارثه بعقل بين ما يقدر عليه وهي ما لا يقدر عليه
من حيث انه اذا وصل الى نهر صغير يمكن العبور بطاؤه وان وصل الى ما لا يقدر على عبوره لا يجوز فيه
وان اوجع بالضرر وهذا دليل على انه يفرق بين المقدور وغيره مقدور وانت ضيق بان هذه الشناعة
يلزم على من لا ينسب من العبد قدرة واردة اصلا كما ينقل عن بعض الثنوية وما اظن ان عاقل يقول به في
المعنى وان يقوم بحسب اللفظ واما الذي يثبت القدرة وارادة للعبد ويدعى عدم تأثيرها في الافعال
كالاشياء فلا يرد عليه ذكر اذ القدر الفوري بشبوت القدرة والارادة للعبد واما انهما مؤثران في

فصل
سأ

الفعل صفة فليس به وري اصلا لجواز ان يكون من الاسباب العادية كما يقول الاشعري ودعوى ان ذكر
 مكابرة وذكر ما يعلم العلاف فضلا عن حاربشرو من ههنا يعرف الفرق بين الجية المحضة وبين ما ذهب اليه
 الاشعري فان الاول نفي القدرة والارادة عن العبد والثاني نفي تأثير قدرة العبد وارادته لا يقال للتأثير
 معتبر في القدرة فانهم عن قوعها بصفة مؤثرة فقدره الارادة لانا نقول الاشعري نسمي القدرة الى المؤثر
 والمكاسية وما ذكرتم تعريف التسم الاول لا يطلق القدرة ومن ههنا ينشأ ان معنى الكسب الذي ينشأ
 الاشعري هو يخلق القدرة وارادته الذي هو سبب عاري لخلق الله تعالى في العبد ثم نقول اذا فشنا
 عن حار مبادى الافعال وجدنا الارادة منبعثة عن الشوق بل هي تؤكد الشوق ووجدنا الشوق
 منبعثا عن تصور الشئ الملايم واعتقاد الملايم من غير معارض فلهذا امور لا يتجلى فقط الفعل عن كنهها
 وجميعها بقدرته الله وارادته تعالى فان تصور الامر الملايم والاعتقاد الملايم غير مقدور وانتفاء الشوق
 بعد لازم بالضرورة وانبعثت القوة المحركة بعد ضروري وتكسر الضرورة اما عقلية كما هو مذهب الحكماء
 او عادية كما هو مذهب الاشعري والافعال الاختيارية للعبد مستندة الى امور ليس بشئ منها بقدرته واصبا
 ولكن لا يخرج الفعل عن ان يكون اختياريا فان صفة القدرة والارادة العلم ليست في شئ من المراد باعتبار
 الموصوف الا برى ان الله تعالى فاعل مختار بالاتفاق مع ان علمه وقدرته وارادته ليست مستندة اليه
 اذ لو كانت مستندة لتوقف على العلم والقدرة والمقتلة لا يتكروا ان قدرة العبد وارادته منه تع فلا
 يبقى النزاع بين الاشعري والمقتلة الا ان في قدرة العبد مؤثرته عند المقتلة وغير مؤثرته عند
 الاشعري وانت ضبير بان هذا الذوق لا يؤثر في دفع الشبهة التي متبادر الى الا وهام العامة في ترتيب
 الثواب والعقاب على افعال العباد فانه لو قال المقتلة ان ترتيب الثواب والعقاب عليها لكون قدرة
 العبد مؤثرة فيها فلسائل ان يعود ويقول القدرة والارادة تعلفهما بقدرته الله تعالى وارادته
 اولا ومعلوم ان المقتلة لا يتكروا القدرة والارادة وتعلفهما منه تع كما علم من التفصيل السابق و
 صدور الفعل بعد تعلق القدرة والاودة ضروري ونسبة القدرة والارادة المتعلقين بالفعل الى
 العبد نسبة المقبول الى القابل لا نسبة الفاعل المفعول الى الفاعل فالشبهة غير منهم عن اصلها اذ مثل
 العبد في كونه معاقبا بالمعاصي مثل من اضطر الى شئ ثم عوقب فان الله تعالى التي الى قلبه صوت
 الامر الملايم واعتقاد النفع فيه ثم صار ذكر سببا لحدوث الشوق الكامل الى ذكر الامر الملايم ثم صار
 ذكر سببا لانبعثت القوة المحركة الى الفعل وتكسر الاسباب متسقة من سبباتها بالضرورة العقلية عندهم
 فالشبهة لا يندفع بهذا القدر الذي يدعيه المقتلة اعني تأثير قدرة العبد وارادته على ما يظهر بادي
 تأمل صادق من ذي فطنة سليمة بل الوجه في دفع الشبهة ان الممكنات لا يمكن في انفسها موجودة وانما
 وجودها مستفاد من الواجب تع فليس لها عليه تع حتى ينسب اليه تع في تخصيص بعضها بالعقاب ظلم تع

نسبة صح

تع عن ذكر علو كبرياء وليس مثله كثر من يملك العبد من ثم يغيب احدهما من غير حكمة وينعم على الآخر من غير
 سابقه استحقاقه فانه ليس مخلوقا للمالك بل هو مالك سباق في انهما مخلوقا له تع مستفادان الوجود منه
 مملوكا في الحقيقة له تع ويناسب في هذا بوجه يعبدان الانسان اذا تجلى صوراً شعبة وصوراً مغذية لا
 يتوجه عليه الاعتراض بانك لم صصت هذه الصور بالعذاب وتكسر الصور بالنعم وليعلم ان خلق الكافر
 ليس بغيره وان كان الكافر قبيحاً بل هو دال على كماله في صفة وان كانت الصورة قبيحة بل ربما يدر تصوير
 القبيحة على كمال خدافة الصانع ومهارته في صنعة والحق الذي بلوح بلوح انوار من كون التحقيق
 ان قبض الجود من منبع الجود قابض على الماهية الممكنة بحسب ما يسعه ويتقبله وكما ان المنعم في الشاين
 ممكن فكذا العبد فيها والمنعم في احدهما دون الآخر ممكن وعطاؤه تع غير مقطوع ولا ممنوع ف
 الله تعالى وسخاؤه ومملو بالحية والكمال وكرمه تعالى مملوع في نفاس جواهر الجود والافعال فلا بد
 ان يوجد اصل جميع الاقسام واصلا ان الصفات الالهية باسرها يقتضي ظهورها في مظاهر الالوان وبروزها
 في محال الاعيان وكما ان الاسماء الجمالية يقضي البروز في الاستاد كذلك الاسماء الجمالية يستدعي الغلو
 والالظهار فكما ان الاسماء الهادى يتجلى في محال نشاء المومنين والابرار كذلك اسم المتصل والمذكر يظهر في
 مظاهر المشركين والكفار واعتبر ذكر في جميع الاسماء والصفات حتى يتكشف عليك لمعة من لمعات انوار
 الحقيقة ويهتدى اليك شمس من نفحات الاسرار والدقيقة والسؤال بان لم صار هذا مظهر الذكر الاسم و
 ذكر الاسم الآخر مضمحل عند التحقيق فانه لو كان هذا مظهر الذكر الآخر لكان هذا ذكر ثم توهم بقاء السؤال
 بعينه فانه دقيق ثم اعلم ان للتوحيد بحسب التسمية الاولى ثلث مراتب اذ انا لتوحيد الافعال وهو التحقيق
 بعين اليقين ويعلم اليقين وكفى اليقين ان لا مؤثر في الموجه الا الله تع وقد انكشف ذلك على الاشعري
 اتمام من وراء حجاب القوة الفكرة واقبته من شكوة النبوة فانه فليلا ما يفارق ظواهر الكتاب والسنة
 والحكماء ايضا فانكروا بان الله هو الفاعل الحقيقي لجميع الممكنات وان ما عداه بمنزلة الشرائط والالات
 وهذا وان كان خلافا لما اشتهر بين المتأخرين المستجلبين لا فاديلهم لكنه مما حرج به المحققون منهم شنيعهم
 ورائسهم الى علي بن ابي طالب بن عبد الله بن عباس في كتاب المشهور بالشفا وتلميح الفاضل عمر بن الخطاب
 رسالة في تحقيق ذلكما شنع فيها القول وبينه بمقدمات لولا ان فيه من الشواغل العائقة وكوني على
 ضباغ الشد مستفاداً لخصيه بعضها وذكره ايضا تلميح المبرز بهمسار في كتابه التحصيل مشيراً الى بعض مقدمات
 دليله واعود الى اصل الكلام واقول ان هذه المرتبة من التوحيد وتوحيد الافعال اول فروعها السابعة
 الى الله تع ومن نتائج هذه المعتبر التوكيد وان توكيد امور كلها الى الفاعل الحقيقي وهو بعبادته وجوده
 وثانيها مرتبة توحيد الصفات وهو ان يرى كل قدر مستفاد في قدرته الشاملة في كل علم مضمحل في علم
 الكامل بل يرى كل محال لعمه من عكوس كماله كمال الشمس اذا تجلت وانتشرت اضواؤها على الاعيان فالذي

مات

لا يتحقق طية الخلال ربما يقتضيان الاعيان مشاركة للنفس في النور لكن السحر يري ان تلك الانوار باسرها نور الشمس
ظلت عليها بحسب قايستها ومناسباتها اياتها وهذه المرتبة اعلى من المرتبة الاولى ومستلزمة لها وتاليفها منسوبة
توحيد الذات وهنالك تسمى الاشارة وتنظم العبارة ولا في الوقت والمساعدة لمخوض فيه فانه بحر عميق ويكفي في
تحقيق هذه المركبة الكمالات المؤثرة عن امير المؤمنين ويعسوب الموحدين علي النبي وعليه الصلوة والسلام والحمد
والاكرام في جواب كجمل بن رياض صاحب بره وقائد جود دبره فلينبذ المسمى فيه نظر دقيق ويتفكر فيه لعل

عميق ويخلى عليه انوار التحقيق
كجمل بن زياد عن امير المؤمنين **والله تعالى ولي** وقال ما الحقيقة قال امير المؤمنين وما
والحقيقة قال اولست صابتر ك **الاجابة** قال امير المؤمنين بلى ولكن يشترط عليك ان
مضى قال او متكررا سائلا قال امير **التوفيق** المؤمنين الحقيقة كشدها سبحات الجلال من غير
اشارة قال زدني بيانا قال نحو الموهوم **م** مع صحو المعلوم قال زدني بيانا قال حذب
نور يشرق من صبح الازل فيروح على سائر النوصيد انان قال زدني بيانا
قال اظني السراج فقد طلع
الصبح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله القديم كلامه العظيم انعامه بالرسالة نبينا محمد عليه صلواته وسلامه **وبعد** فهذه رسالت
معمولة فيما يتعلق بخلق القرآن من الكلام والفرقان بين الحق والباطل في هذا المقام وقبل الشروع
في اصل المرام لابد من تقريب الاقوال الصادرة من فوق الاسلام في صفة الكلام وتكرير محال الخلاف
بتفصيل القيل والقال فيها فنقول ومن الله التوفيق وهذه ازمة التحقيق فدافع المسلمون قاطبة
على انضاف الباري تعالى بكونه متكلما وانه تكلم وتكلم غير الاسكا في من المعتزلة فانه نازع في كونه
بتكلم تكلم في الفرق بين تكلمه وتكلمه كمن معنى كونه تعالى متكلما عند اصحابنا انه قام بذاته كلام
قديم ازل نفساني احدى الذات ليس بحروف ولا اصوات وهو مع ذكر متعلق بجميع متعلقات
الكلام لكن اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل كونه امرأ ونهيا مخاطبة وتكلم فأنشئت
ذكر الشرح ابو الحسن الاشعري ونفاه عبد الله بن سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين مع اتقانهم
على وصفه بذكر فيما لا زال واما المعتزلة فقد اتفقوا كافة على ان معنى كونه متكلما انه خالق الكلام
على وجه لا يعود اليه منه صفة صفة كمالا يعود اليه من خلق الاصنام صفة صفة وانفقوا ايضا
على ان كلام الله مركب من الحروف والاصوات وانه محدث مخلوق ثم اختلفوا فذهب الجبائي وابنه

وذهب ابو الحسن الاشعري وابنه
وذهب ابو الحسن الاشعري وابنه



وابنه ابو اسحق الى انه حادث في محله ثم زعم الجبائي ان الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارى كلاما لنفسه
في محله القراءة وخالفه الباكون وذهب ابو الهذيل من الخلاف واصحابه الى ان بعضه في محله هو قوله كن
وبعضه لا في محله كالامر والنهي والجنه والاستخبار وذهب طلس بن محمد البخاري الى ان كلام الله تعالى
اذا قرئ فهو عرض واذ كتب فهو جسم وذهب الامامة والخوارزمي والحشوية ايضا الى ان كلام الله تعالى
مركب من الحروف والاصوات ثم اختلفوا هل هو لا فذهب الحشوية الى انه قديم ازل قائم بذات الباري تعالى
لكن منهم من زعم انه من جنس كلام البشر ومنهم من زعم انه ليس من جنس كلام البشر بل هو فرقان
والصوت صوتان قديم وحادث والقديم منهما ليس من جنس الحادث واما الكلامية فقالوا ان
الكلام قد يطلق على العذرة على التكلم وقد يطلق على الاقوال والعبارات وعلى كلام الاعتبارين فهو قائم
بذاته الله تعالى لكن ان كان بالاخبار الاول فهو قديم محدث لا كنه فيه وان كان بالاخبار الثاني فهو
حادث مكتشف اما الواقفية فقد اجمعوا على ان كلام الله تعالى كائن بعد ما لم يكن لكن منهم من توقف في
اطلاق اسم الحادث والمخلوق عليهم ومنهم من توقف في اطلاق اسم المخلوق والخلق اسم الحادث و
من القائلين بالحادث من قال ليس بحرف ولا عرض وذهب بعض الموقوفين بالصانع تعالى الى انه لا
يوصف بكونه متكلما لا بكلام ولا بغير الكلام بهذا على وفق ما ذكره الامدي في ابحار الافكار ولم
يتعرض فيه بقول الجنبلة وكأنه ادرجهم في الحشوية وليسوا منهم على ما ظهر من تفصيل الفاضل النفا
الكلام في هذا المقام حيث قال في شرحه مقاصد وبالجملة لا خلافا لارباب الله والمذاهب في كونه
الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدونه فعند هذا الحق كلامه تعالى
ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة كما
في الحرس والطفولية فهو بها امر ونهيه ومجبر وغير ذلك يدل عليها بالكتابة والعبارة او الاشارة
فاذا عجز عنها بالعربية ففقران وبالسرانية فالحجج وبالغربية فقورية والاختلاف في العبارة
دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متقدمة ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق
وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وان الكلام
النفسي غير مقعول ثم قالت الجنبلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع توابعها وترتيب
بعضها على البعض وكون الحروف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة والا
قائمة بذاته تعالى وتقدس وان المسموع من الاصوات القراءة والمرئي من اسطر الكتب نفس كلام
الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلوقة والفلان ازيلان وعن بعضهم
ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفه ورفق ما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما
صار حادثا ولما رأيت الكلامية ان بعض الشرايين من البعض وان مخالفة الصوت اشنع من مخالفة

ذر

الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع صوته قائم بذاته تعالى وان قول الله تعالى لكلامه
وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله وهو حادث قائم بذاته الحادث ووقوا بينهما بان كل
ماله ابتداء وان كان قائما بالذات فهو حادث غير محدث وان كان مباين للذات فهو محدث بقوله
كن لا بالقدرة والمقتضية لا قطعوا بانه المنتظم من الحروف وان حادث والحادث لا يقوم بذاته تعالى
ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاصصام واصترز بعضهم من اطلاق لفظ الخلق
عليه كافي من ابرام الخلق والاضراع وجوز الجمهور انهم المتأخر عندهم هو مذهب الى ما شئتم ومن تبعه
من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يجمل البقاء حتى ان ما خلق رفته في اللوح
المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرا انا انما التوان ما واه القاري وحلقه الباري من الاصوات
المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الحائي الى ان جنس غير الحروف سيمع عند سماع الاصوات و
يوجد بنظم الحروف ويكتبها وسقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل
لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينقص بنقصانها ولا يبطل بسطانها و
الى اصل انه انتظم من المقدمة القطعية والمشهورة قياسا ينتج احد ما قدم كلام الله تعالى وهو
انه من صفات الله تعالى وهي قديمة والآخر ينتج حروقه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادث
فاضطر القوم الى القدر في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة في امتناع صنفه التقيضي
فمنعت المقتضية كونه من صفات الله تعالى واكرامية كونه كل صنف قديم والاشاعة كونه من جنس
الاصوات والحروف والخشوية كونه المنتظم من الحروف ولا عبرة بكلام الحشوية واكرامية فيقع النزاع
بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عايد الى اثبات الكلام النفسي ونفيه وان القرآن هو وهذا
المؤلف من الحروف والذي هو كلام صحتي والافلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحشوي ولا لهم في قدم
النفسي لو ثبت عندهم وعلى البحث والمناظرة في بنوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان يحل
ما نقل من مناظرة الى حنبلة والى يوسف رضى الله عنه اشهر ثم استقر رأيهما على ان من قال بخلق القرآن
فهو كافر الى هنا كلامه وبخليفة انكشف ان القول بخلق القرآن انما كان كفا عند فقهاءنا على ما نقل
عليه في كتب الفتاوى لان مرجعه الى انكار صفة الكلام والتصح ان حافظ الدين الكدرى عاقل عن
هذا حيث قال في فتاواه قال المعلم تارة ان افرده شدة استسلم بحش منهاده شدة است قيل
يكفر لانه قول بخلق القرآن والقول بكفر وقيل لا يكفر لانه يراى به النزول في العرف والعادة كنى
بمحتمل ان يراى بالقرآن بالسنتها وان مخلوق بل لا يراى كفى بل الظاهر انه وقد ذكر في الاصو
ان قول الامام القائل بخلق القرآن كافر محمول على الشتم لا على الحقيقة دليل على ان القائل به مبتدع
ضال لا كاف فان ما نقله في الفغور عما ذكره فذبحه وقال الفاضل التفتازاني في شرحه

في شرح العقائد واقام غير المخلوق مقام غير الحادث يعني اقام المص في قوله والقرآن كلام الله تعالى غير
مخلوق تنبها على اتحادهما وقصدا الى حرم الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه السلام كلام الله تعالى
غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وفيه بحث وهو ان المخلوق في الحديث المذكور
محمول على معنى العزى وقال الفاضل السبكي فيما نقل عنه في حواشي الكشاف وهو المناسب لقوله
كلام الله تعالى على ان الصفات قد في وعده من الموضوعات ثم ان فيما تقدم ذكره من قوله
والاصل انه انتظم من المقدمات القطعية لا ايضا بحث وهو انه لا يخفى من ان يراى بما هو عليه الفقيه
في قوله انه من صفات الله تعالى مع ما يراى به في قوله وهو انه من جنس الاصوات اولاً وعلى الاول لاصحة
لقوله والاشاعة انكر واكونه من جنس الاصوات لان المراد بما يعبر عليه الضمير في قوله انه من جنس
الاصوات الكلام اللفظي به والاشاعة لا ينكر كون كونه من جنس الاصوات وعلى الثاني لا وجه لقوله
ضرورة امتناع حقيقة التقيضي اذ لا تناقض بينه وبين القياسين وجوابه ان المراد بهما وهو
ما كان لله تعالى به متكلما والاشاعة تمنع كون كونه من جنس الاصوات ودليل الاشاعة على مذهبهم
انه ثبت بالاجماع انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام وبمتنع قيام اللفظ الحادث بذاته
فتعين النفس القديم ويرد عليها ذكر الامدق في ابيكار الافكار بقوله سلمنا صحة الاحتجاج مطلقا
وكفى لانم وجوه الاجماع فيما نحن فيه فوكرا جمعت الامم على ان الله تعالى متكلم بكلام فنقول اجمعوا على
الطلاق ذكر لفظا او معنى الاول مسلم والثاني ممنوع ولهذا قال بعضهم كلام الله تعالى حروف
واصوات وقال بعضهم هو مدلول الحروف والاصوات القايم بالنفس فاذا بالنفس فاذا ما انفقا
عليه من الاطلاق لفظا لا معنى ما يدل على الكلام النفسي وما لم ينتفقا عليه لا يكون ثابت بالاجماع
بغير ههنا شئ لا يد من التنبية عليه وهو ان ما اثبت اهل الحق من الكلام النفسي ما يقوم بالنفس الذي
ضده النسيان لما يقوم باللفظ الذي ضده السكوت والآفة كما هو النظم من كلام الفاضل التفتازاني
المنقول عن شرح المقاصد حيث قال في وصف الكلام الذي ينسب اثباته الى اهل الحق ما فيه للسكوت
والآفة كما في الوسي والطنوسية وان مدلول الكلام اللفظي لاسمائه كما هو اللفظ من قوله فالاضلا في
العبارات دون السمي كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة لتعده ومن دام ريادة التفصيل في هذا المقام
فلينظر في سكر المطالع ما علقناه على المقالة المفردة المنسوبة الى صاحب المواقف حتى يقف على ما

في قوله الفاضل المذكور ولما رأت اكرامية ان بعض الشرايين من البعض

وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا

ممت الرسالة بعون الله المكثر الغدوم

في هذا الجين

في شرح العقائد
في شرح العقائد
في شرح العقائد



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انعم علينا وهدانا للإسلام وجعلنا من أمة محمد عليه السلام قال الشيخ الإمام الأجل
 قدوة السالكين قطب الواصلين سرته فيما بين الأنام كهف أولياء الله العظيم لسان الفرس ترجمان
 الناس برهان الطريقة محبة السنة مرشد الوريي يحيى الوري والدين أبو الخنا ب الكبري قدس لته
 سره الطرق إلى الله تعالى بعدد انفس الخلائق فطريقنا الذي شرع في شرفه اقرب إلى الله وأصحها
 وأشد بها وذكر لان الطرق مع كثرة عدد ما محصورة في ثلثة انواع أولها طريق ارباب المعاملات
 بكثرة الصوم والصلوة وتلاوة القرآن والحج والجهاد وغيره من الاعمال الظاهرة وهو طريق الاصا
 وهم الاختيار فالواصلون بهذا الطريق في زمان الطويل اقل من القليل والثاني طريق اصحاب
 المجاهدات والرياضات في تبديل الاطلاق وتركيب النفس وتصفية القلب وتحلية الروح وكسبي
 فيما يتعلق بعناء الباطن وهو طريق الابرار فالواصلون بهذا الطريق اكثر من الفريق ولكن وصول
 ذلك من نواذر كما قيل ابن منصور عن ابراهيم الخواص رحمهما الله تعالى في اتي مقام انت قال
 ارض نفسك في مقام التوكل منذ ثلثين سنة فقالا فينزعك با بطلان في عانة الباطن فابن انت
 من الغناء في الله وتالتهما طريق السائرين إلى الله تعالى والظاهر من اليه وهو طريق الشطار من اجل
 الحنة والسالكين بالجذبة فالواصلون منهم بالبدايات اكثر من غيرهم في النهايات فهذا الطريق
 المختار مبني على الموت بالارادة كما قال النبي عليه السلام مو توافل ان يموتوا وهو موصوف في غنى
 اصول الاصل الاول التوبة وهي الرجوع إلى الله تعالى بالارادة كما ان الموت رجوع بغية
 الارادة لقوله تعالى ارجع إلى ربك راضية مرضية الآية وهي توبة الخروج عن الذنوب كلها
 والذنوب بالعجب عن الله تعالى من مراتب الدنيا والآخرة فالواجب على الطالب الخروج عن كل
 مطلوب سواه حتى الوجوه كما قيل وجوده لا يقاس عليه ذنب الاصل الثاني الزهد في الدنيا
 بالخروج من ماعها واسبابها وشهواتها قليلها وكثيرها مالها وجاهها وظلها كما ان الموت
 يخرج عنها وصيغة الزهد ان تهمل في الدنيا والآخرة قال النبي عليه السلام الدين اطم
 على اهل الآخرة والآخره حرام على اهل الدنيا ومما حراما على اهل الله تعالى وتقدس الاصل
 الثالث التوكل على الله تعالى وسجانه وهو الخروج عن الاسباب والنسب بالكلية ثقة بالله
 بالته العظيم كما هو بالموت لقوله تعالى عز وجل ومن يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ
 امره الاية الاصل الرابع القناعة وهي الخروج عن الشهوات النفسانية والتمتعات الحيوانية
 كما هو بالموت لما اضطر اليه من الحاجة الانشائية فلا سر في الكول والميلوس والمسكن وكهف
 على ما لا بد منه لقوله تعالى ولا تسرفوا انه لا يحب المرففين الاصل الخامس العزلة وهي الخروج

عن مخالطة الخلق بالانزواء والانقطاع كما هو بالموت الا عن حزمة شبح كامل واصل مرتبه او اسنا
 نافع متفق لانها كالفتل الميت فينبغي للمطالب ان يكون بين يديه كالميت بين يدي الفسار
 ينصرف فيه كما شاء لينفله بقاء عن جنازة الاجنبية وملوث الحرس واصل العزلة عزل الحواس
 بالخلوة عن التصرف في المحسوسات فان كل آفة وبلاء وفتنة ابتلى الروح بها وكانت تقوية النفس
 ويندرية صفاتها دخلت من دورية الحواس وبها يستيق النفس الروح إلى اسفل الأسافل
 وقدرتها واستولت عليه بالملوه وعزل الحواس منقطع مدد النفس عن الدنيا والسيطان
 واعانة المعوي والشهوة كما ان الطبيب في معالجة المريض يأمره أولاً بالاحتواء عما يضره لينقطع
 بذلك عن مدد المواد الفاسدة التي تنبعث بها المرض وسعي به المواد الفاسدة وقد قيل الحبة
 رأس كل دواء ثم يعالج لسهل يزيل عنه المواد الفاسدة ويقوى به القوة الطبيعية والحرارة
 الغريزية ليندرل عنه المرض يدفع الطبيعة وكثرة الصحة فالسهل هنا بعد الاحتواء وتنقية المواد
 المذكور الدائم الاصل السادس ملازمة الذكر وهو الخروج عن ذكر ما سوى الله تعالى بالنسب
 قال الله تعالى واذا ذكر ربك اذا نسيت غير الله تع كما هو بالموت فاما نسبة المسئلة بالذكر وهو كونه
 لا اله الا الله فبانه معجون مركب من النقي والاثبات فبالنقي نزول المولد الفاسد التي ينولد منها
 مرض القلب وفيود الروح وتقوية النفس وترتبه صفاتها من الاطلاق الذميمة النفسانية والاول
 الشهوانية الحيوانية وتعلقات الكونيز وباتبات الآاتة يحصل صحة القلب وملازمة عن الروايل
 من الاطلاق والحاو تراجه الاصل واستواء مزاجه وتنوير جنانته بنور الله تع فيتحلى الروح بشرا هذا
 الحق وبتحلي ذاته وصفاته واشرفت الارض بنور ربها ونشروا الله الواحد القهار ففعل قضية فاذا كوفي
 اذكركم بتبديل المذاكرة بالمذكورية والمذكورية بالذاكرة فيفني الذكر في الذكر ويبقى المذكور في
 الذكر الذكر وقائله ابو زيد انا اهلوي ومن اهلوي انا كني روحا ن طلنا وبدنا فاذا ابصر نبي ابر
 ابصرته ابصرنا الاصل السابع التوجه إلى الله تعالى بكلية وجوده وهو الخروج عن كل داعية تدعو
 إلى غير الحق كما هو بالموت فلا يبقى له مطلوب ولا محبوب ولا مقصود لله ولو عرض عليه مقدمات جميع
 الانبياء والمرسلين لا يلتفت اليها بالاعراض عن الله تعالى لحطه قال الجنيد رحمه الله ولو اقبل صدى
 على الله تعالى الفسنة ثم اعرض عنه لحظة فافاته اكثر مما ناله الاصل الثامن من الصبر وهو الخروج
 عن خطوط النفس بالمجاهدة والكابة كما هو بالموت والنبات على قظامها من مألوفاتها ومحبوباتها
 ليركها وجميع شهواتها والاستقامة على الطريق والمثابرة لتصفية القلب وتحلية الروح قال
 الله تعالى وجعلنا منهم ائمة يهتدون بامرنا لئلا يصيبك بايا من ابائنا بوقوتون الاية الاصل
 التاسع المراقبة وهي الخروج عن حوله وقوته كما هو بالموت بكونه مراقبا لمواهب الحق منفردا

صاف

لنفات الطاقه معرضا عما سواه مستغرقا في بحر هواء متفقا الى بقائه اليه منى ولديه رده بأن به يستعين عليه
ومن يستعين اليه حتى يفتح الله له باب رحمة لا مسكر لها ويعلق عليه باب غراب لا مفتاح له فيغور
بنور ساطع من رحمته تعالى على النفس نزول به عن النفس في خطه ماله اول بتلذذ سنة بالمجاهدة
والرياضات كما قال الله تعالى وما ابدى نفسي الى النفس لامارة بالسوء الا من رحم ربي وهم الاخبار
بل بتدبير شياطين النفس كمسكات الروح لقوله تعالى تبدل الله سيئاتهم حسنات وهم الابرار بل يكون
حسنات الابرار سيئات المعربين فيبدل سيئات المعربين بحسنات الطاقه لقوله جل ذكره للذين اصنوا
الحسنات وزيادته والزيادة بحسنات الطاقه الحق جل وعلا وذكر فضل الله يوتيه من يشاء والله
ذو الفضل العظيم الاصل العاشر الرضاء وهو الخوج عن رضاء نفسه بالذخول في رضاء الله
تعالى بالتسليم لاهكامه والتقويض الى تدبيره الابدي بلا اعراض ونقض ولا اعتراض كما هو بالموت
كما قال بعضهم يهوى له فرض تقطع امر جفا ومثديه عذب نكدرام صفا وكلت الى المحبوب امرى
كله فاشاء اصابني واشاء انتلغا فمن يحميت بارادته عن هذه الاوصاف الظلمات بحبيبه الله تعالى
بنور غنايته كما قال الله تعالى او من كان ميتا فاجيبناه وجعلناه نورا يمشي به في الناس كمن مثله
في الظلمات الاله لسن بخارج منها اى من كان ميتا فاجيبناه عن الاوصاف الظلمات في الشجرة الا
نانية فاجيبناه باوصاف الربانية وجعلناه نورا من انوار جمالنا يمشي به في الناس اى في سائر
الناس يمشي بالفاضة وشاهدوا لهم كمن مثله في الظلمات اى كمن بقي في الظلمات الشجرة النانية
ليس بخارج منها لا براهديه الموقفة ولا بتباريه الولاية النبوية

فافهم انشاء الله تعالى تمت الرسالة الشريفة

المسنونة الى الشيخ الكامل المكل

فدوق الشريين الى الجبار

بسم الدين الكبير

رسالة التبعية لابن كمال بسم الله الرحمن الرحيم **بسم الله عليه رحمة**
المحدولية والصلوة على نبينا **اعلم** ان التبعية المعبرة في من التبعية هي التبعية في الاجزاء لا
التبعية في الافراد على خلاف التنكير الذي يكون للتبعية على زعم الفاضل الشريف فان المعبرة فيه هي
التبعية في الافراد لا التبعية في الاجزاء وبه يفارق من التبعية من البانية على ما حرم به الرضى
حيث قال في شرح الكافية وتعرفها اى يعرف من البانية بان يكون قبل من او بعد ما بهم يصلح ان يكون
المجور ومن تغيبه له ويقع ذكر المجور على ذكر المبهمة كما يقال مثلا للرجل انه الاوتان وللشرب انما الدر



الدرهم وللخير في قوله عن من قائل انه القائل بخلاف التبعية فان المجور بها لا يطلق على ما هو مذكور
فعلها او بعد ان ذكر المذكور بعض المجور واسم الكل لا يقع على البعض فاذا قلت عشرة من الدراهم
فان اشترت من الدراهم الى دراهم معينة اكثر من عشرة في مبعضة لان العشرين بعشرة وان قصرت
بالدراهم جنس الدراهم فمن مبنية لصحة اطلاق المجور على عشرين الى هنا كلامه واتما ان المعبرة في من
التنكير التبعية في الافراد على خلاف ما في من التبعية وقد صرح به الفاضل الشريف
في حواشي التي علمها على شرح التلخيص وبني عليه الرد على الشارح في قوله ولتقليل المدة في قوله
تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا مع ان الاسراء لا يكون الا بالليل للدلالة على تقليل المدة
وانه اسرى في بعض الليالي حيث قال الدلالة على التبعية مذكور في الكشاف واعترض عليه بان التبعية
المستفادة من التنكير هي التبعية في الافراد لا التبعية في الاجزاء فكيف يستفاد من قوله ليلا ان الاسراء
كان في بعض من اجزاء ليلة فالصواب ان تنكيره لدفع فهم كون الاسراء في ليال اول فادة تقطع وانما
قلنا في زعمه لانه خالف فيه الشيخ عبدالقاهر فانه قال في دلائل الاعجاز ان التنكير في صيغة في قوله تعالى
وكنتم في القصاص صيغة للدلالة على ان تلك الجوقة بعض صيغة المموم بفعله والعلامة الزمخشري فانه صرح
في مواضع من الكشاف بان قد يقصد بالتنكير الدلالة على التبعية في الاجزاء منها ما ذكره في قوله تعالى
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا ومنها ما ذكره في تذكر العدة ايضا حيث قال بلا عرف الزبور كما عرف
في قوله ولقد كتبنا في الزبور قلت يجوز ان يكون الزبور زبور كالعيسى وعيسى والفضل وفضل
وان يريدوا ان يتناولوا بعض الزبور وهو الكتاب ان يريد ذكره في رسول الله صلى الله عليه وسلم من الزبور
فسمى ذكر زبور الان بعض الزبور كما سمي بعض القرآن قرآنا ومنها ما ذكره في سورة الحجرات وتنكير
القوم والنساء يحتمل معنيين ان يراد لا يسمي بعض المؤمنين والمؤمنات من بعض وان يقصد
افادة الشيوع وان يصير كل جماعة منهم منهية عن السخية وخالف المقول ايضا لان معنى التنكير في
الاصل التعليل من استعماله في التبعية باعتبار تضمنه التعليل ولا اختصاص لهذه الاعتبار باحد
وجهي التبعية **ثم اعلم** ان التبعية التي يدرك عليها من التبعية هي التبعية المجردة المنافية
للكلية لا التبعية التي تنتظم ما في ضمن الكلية يرشدك الى هذا انه قال صاحب الكشاف في تفسيره قوله وتما
رزقناهم ينفقون وادخل من التبعية صيانة لهم وكفا عن الاسراف والتبذير المنهى عنه ولم ينكر عليه احد
من المناظرين فيه وبني ما ذكره على ان مدلول من التبعية هو التبعية المجردة عن الكلية وابضا يرشدك اليه
زيادة من التبعية في قوله تعالى وامنهم به يفركم من ذنوبكم فانه لو كانت دلالتها على مطلق التبعية
الشاملة لما في ضمن الكلية لصاع تنكر الزيادة وفات الدلالة على ان المغفور بالايان بعض الذنوب لكانت
قال الامام البيضاوي في تفسيره بعض ذنوبكم وهو ما يكون حاله حق الله تعالى فان المظالم لا يفرغ بالا

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان التصورات لا يحتمل عدم النقيض بخلاف التصديقات كلام حق ما فهم من اورد عليه ان المراد بالمطابقة ان كان المطابقة مع المأخذ فلان ان التصورات لا يحتمل عدمها اذ قد يؤخذ من شيخ الان في صورة فسيه وان كان مطابق مع ماله تلك الصورة فلان ان التصديقات يحتملها اذ الكواكب فيها مطابق ذي صوراً و ان صورة الوقوع واللاقوع بطابق الوقوع واللاقوع وذكر لان يراد بالمطابقة ما في نفس الامر بان يكون في نفس الامر في بطابق تلك الصورة والتصورات لا يحتمل عدم المطابقة مع ما في نفس الامر اذ كل متصور فهو موجود في نفس الامر و ان اتضاف فيها بمفهوم وجودي و اقله المفهومية فهو موجود فيها اذ الموصوف موجود في طرف الانصاف على شريطة كسب الوجود الله واما التصديقات ليس لكواذبها كحق في نفس الامر قطعاً بل ليس كحقها الاثر المصدق بها والربيل المنهض في التصورات لا مجال له فيها كما لا يخفى ولعلك تقول المعاني الحفية لا يقع محكوماً عليها ايضا كما في المفصدية فالدليل لا يجري في التصورات على اذ لا تدبر من ارتام الكواكب في المادى العالية لانه الحانة الحافظة للتصورات المعقولة بالعقل التي يمكن من احتضارها من كسب يد صلب القواعد الكلية فلها ايضا كحق في نفس الامر فان لا كره هذا فاعرف ان المعاني العرفية وان لم وصله للطرفين في القضية الصادقة فيكون موجودة في نفس الامر في ضمنها مثلاً لا بداء المحصول الذي هو واسطة بين سرزيد والبصرة له مطابقة في نفس الامر وان لم يكن زيدا كالبصرة فان لا بداء يتحقق في نفس الامر في ضمن سلب البر عن زيدا فكل معنى باطى كحق في نفس الامر اما في ضمن السلب او الابداء لا يختص عن احدهما في نفس الامر بخلاف المصدق به الكاذب واما ارتام الكواذب في المبادئ العالية فلا يقتضي كحقها في نفس الامر لانها ليست صوراً ادراكية لتلك المبادئ بل كذب فيها على نحو ما يجنب الصورة الحسية في الخيال والمعاني الجسدية في الحافظة مع ان الخيال والحافظة ليس مركبتين في ان المبادئ مع الكواذب الحفظ فقط ومع الصواب والادراك والفوق بين الصورتين مع اشتراكهما في الارتام ان المبادئ لا يمكن لها التصديق بالكواذب لبعثها عن النقص فهي ليست عاقلة لها والارتام في غير العاقل لا يقتضي الادراك حيث يتحقق هناك مقتضى الارادة مع ارتفاع المعان والموجوه

في نفس الامر برسم فيها علم وجه الادراك

لا علم وجه الحفظ ولعله مما يحتاج

لطف فريه ولله الحمد من قوا

مولانا جلال الملة

والدين



بسم الله الرحمن الرحيم

مكررهم الى وقف في الصحيح وقاية **اقول** المراد من الوقف غية المسجل لان الوقف الذي يلو انشاء الوقف اذا ذكر وجرى عليه الاحكام الشرعية يكون المراد منه ما يكون وقفاً على قول من احداً ثبتنا لانهم تكلفوا على اصول الفسهم والغنم من بعدهم استنبطوا المسائل على وفق مذهبهم بل بنوعامة احكام الوقف على مذهب الامايين حيث قال في الكافي وقيل الفتوى على قولها بل افي عامة المشايخ بقوله محمد رحمه لان الوقف لما كان عند ابي جرح من العيني على مكر الواقف والتصدق بالمنفعة غيرة خارج عن مكر الواقف بل غير لازم قبل موته لم يؤخذ وبقوله الى جرح كاهر جرح في الكتب **قال** في المحيط ابو يوسف رحمه كان بضيق في امر الوقف غاية التضييق اولاً مثل ان ضيقه ثم رجع ووسع غاية التوسع حتى لم يشترط القبض والافراز ومحمد توسط بينهما ولهذا افي بقوله عامتهم فما يكون وقفاً عند الائمة على حسب مذهبهم غير المسجل ولا يدخل احد من ائمتنا بسجل الوقف في مذهب ولا الاحتكام اليه اصلاً لان الوقف عند ابي حنيفة جس العيني على مكر الواقف لا يخرج عن ملكه وعند ابي يوسف يلزم وينزل مكر الواقف عنه مجرد قوله وقفت وعند محمد رحمه الله بالقول والتسليم الى المتولى فاذا ذكر كاهر الوقف واجروا عليه الاحكام يكون المراد منه غير المسجل ومسائل الوقف مسوقة على ذكر النهج والتجمل خارج عن المذهب انما يحتاج اليه الواقف ليلالاجد القضاة سبيلاً الى ابطال وقفه متمسكاً بقوله الى جرح لان الوقف عند قابل للبيع لكونه غير خارج عن مكر الواقف **قال** في الدين قاضي خان رحمه في فتاواه نفعاً عن الامام شمس الائمة السرخسي اذا خاف الواقف ان يبطل وقفه بعض القضاة فللاحتراز عن ذكر طريقت احدهما ما ذكرنا من حكم الحاكم بلزومه وذكر ان الواقف بعد القول بالتسليم الى المتولى كما صرح الى قاضي يري لزوم الوقف ويطلب منه حتى يقتضي بلزوم الوقف فاذا قضا نقد قضاؤه لانه صدر عن الاجتهاد في محل الاجتهاد وانتهى وفي المنيبة في باب الجملة لوقف وخاف ان يبطله قاض علم قول الامام فعليه ان يغيب في حكم الوقف الى رفقة الى قاضي من قضاة المسلمين فامض ذكر فلا يبطل ابراً انتهى فالتسجيل حيلة شرعية خارجة عن المذاهب لا يجوز عليه الاحكام على وقفه وبالمجمل اذ كان للاجتهاد مساع في بيع الوقف يجوز ابطاله واذا ذكر لفظ الوقف واجرى عليه الاحكام يكون المراد منه غير المسجل اما بعد الحكم الحاكم بلزوم الوقف على قول من يراه فيلزم ويخرج عن مكر الواقف بالاتفاق فيصير كالجرح عند الكل فلا يقبل البيع اصلاً بعد ذكر **قال** صاحب الخلاصة في فتاواه واما اذا اطلق واجاز القاضي ببيع وقف غير مسجل بل بوجوب نقض الوقف اجاب الشيخ الامام الاجل طريه الدين انه لو اطلق لوارث الوقف يجوز البيع ويكون كلاً بنقض الوقف واذا اطلق لغير الوارث فلا واما اذا بيع الوقف وقضى القاضي بفسخ البيع كان حكماً بطلان

الوقف انتهى وفي الفتاوى البزارية ولو وقف محدوداً ثم باعه وكتب القاضى في الصك باع فلان منزله كذا او كان كتب او ان الباع بالبيع لا يكون كما يصح البيع ونقض الوقف ولو كتب باع ببيعاً صحيحاً كان صحيحاً ببيع البيع وابطال الوقف وذكر شمس الاثمة والاسلام افقة الوقف واضاح الى الوقف ببيع مع الى الحاكم حتى يفسح ان لم يكن غير صحيح وهذا ظاهر على مذهب الامام فاما على مذهبهما فيصح ايضا الوقف في فصل ومجهد فيه فظهر مما ذكر ان الوقف اذا ذكر الوقف مطلقاً يكون المراد منه غير المسجل وان الوقف الغير المسجل محل للبيع في الجملة والوقف لا يقبله اصلاً وليس فيه صلاحية البيع وفيما لو جمع بين ملك ووقف روايتان في رواية لا يفسد في الملك كما لو جمع بين عبد ومدبر اصابه ركن الاسلام ابو الحسن على السعدى وفي رواية يفسد في الملك كما لو جمع بين حر وعبد وذهب اليه الشيخ الامام الاجل شمس الاثمة الحلواني اولاً ثم لما رأى ان الاجتهاد مساعاً في جواز البيع الوقف الغير المسجل فان كان عند الامام بين وقف لازماً محرراً عن التمليك والتحكك وبمنزلة الحدود والمسجد المعمور دمج الى قول ركن الاسلام على السعدى **قال** صاحب الزخيرة واذا استدرى صفة وفيها قطعة من الوقف كان الشيخ الامام الاجل شمس الاثمة الحلواني يقول البيع فاسد في الوقف والمكمل لو جمع بين حر وعبد وكان القاضى ركن الاسلام ابو على السعدى يقول البيع جائز في الملك كما لو جمع بين عبد وحر ومدبر ثم رجع شمس الاثمة الى قول ركن الاسلام وفي الفتاوى اهل السير قندى اذا كان المسجد عامراً يفسد البيع لان المسجد اذا كان عامراً لا يدخل تحت البيع بالاجماع فكان الفساد قوتاً فظهر في حق الباقي كما لو جمع بين حر وعبد وان كان المسجد ارباً لا يفسد العقد في الباقي لان في دخول المسجد تحت البيع في هذه الصورة خلافاً لظاهر ففند بعض العلماء المسجد اذا خرب واستغنى اهله عنه يعوم الى ملكه الباقي اذا كان حياً والى ملكه في زنته اذا كان ميتاً فلم يكن في الفساد قوتاً فصار كما لو باع عبداً ومدبراً والذي ذكرنا في الوقف فكذلك في المعبرة انتهى فيهم من تشبيه الوقف بالمدرسة ان الكلاء في الوقف الغير المسجل ولا مجال لان محل قول الشيخين على الوقف المسجل اوج دخوله في البيع ابتداءً لم يخرج كالمدرسة فلا صحة له اصلاً لانه يكون محلاً للبيع كالمدرسة والمسجد الخراب حتى لا يفسد العقد لان الفارق بين ما اذا ضم الى العبد وبينها اذا ضم اليه المدرس ان العبد لا يدخل تحت البيع اصلاً فيفسد البيع ابتداءً بنصيب العبد من الثمن وذلك يجوز لان البيع بالحقيقة لا ينفذ صحيحاً ابتداءً لكونه مجهولاً واما المدرس فيدخل تحت البيع لكونه محلاً في الجملة ثم يخرج منه بثبوت عن الحرية فيبقى الثمن بخصه من الثمن والبيع بالخصه نفاذ جائز واما المسجد المعمور والوقف المسجل والخراب اذا ضم كل واحد الى الملك وسع صفقة واحدة يفيد العقد في الملك البتة لانه يلزم البيع بالخصه ابتداءً

ابتداءً وانه باطل بلا شبهة كما قلنا لا يقال الوقف مال منقوض كما مر به في بعض الكتب ومن تلك محل البيع في الجملة ويدخل في العقد ابتداءً ثم يخرج كالمدرسة لاننا نقول المراد منه غير المسجد لان الاحكام الذي ذكرت في باب الوقف متفرعة على اقوال اثنتا والوقف المسجد خارج غير داخل في مذهب احد منهم بل صفة شرعية يضار اليها حيانه للوقف عن الابطال كما قلنا وصرح به في بعض الكتب من كونه مالاً متقوماً مسوق على قول 22 كما قيل في الهداية في بيان مذهب الملك باق فيه للثبوت بدليل انه يجوز الانقطاع به ذراعة وسكنى وغير ذلك ولا شك ان الوقف عند اوج ربح ينتفع به انتفاء الاموال بسبب بقاء الملك الا انه بعد التسجيل وصحة الوقف عند الكل محرم عن ملكه التوا بالاجماع ويدخل في حكم الموقوف عليه فلا يبقى للواقف بعد ذلك علاقة له من جهة المالك والمكمل اصلاً على قول احد من اثنتا **قال** صاحب الزخيرة وان كانت الارض مشتركة باع احدهما جميع الارض من صاحبه كان الشيخ الامام الاجل ظهر الدين المرغيناني يقول بفساد البيع وكأنه يشير الى معنى ان ملك المشتري ليس بمحل للبيع في حق المشتري وكان بمنزلة ما لو جمع بين حر وعبد وكنى فيه نظر لان وصفية المشتري محل للبيع في الجملة فيكون بمنزلة ما لو جمع بين عبد ومدبر انتهى على ان يقول لا يكفي في كونه الشيء محلاً للبيع مجرد المالكية والتقوم بل لابد مع ذلك من كونه ملكاً كما قال به استاذنا ومولانا شمس الاثمة السلام شمس الدين شمس الاسلام شمس الدين اسمعيل الشيرازي بان كمال باشا فيما علقه على كتاب البيع من الهداية حيث قال ومنها ما يفقد الى المفقود عليه والمحلية للبيع وهي بالمالية والمكمل والتقوم وكونه مقدور التسليم واياك ان يتوهم ان احد القوم الاولين معنى عن الامر انتهى والوقف بعد التسجيل لا يكون مملوكاً بالاجماع ولا معنى لكثرة الوقف محلاً للبيع في الجملة الا ان يجوز احد من الاثمة بيعه حتى يجوز ان يكون المبيع ملكاً للمشتري وان كان بقضاء القاضى كالمدرسة والوقف الغير المسجل والمسجد الخراب لا يحتل مع ان مقصود الوقف من التسجيل ان يكون الوقف خارجاً عن الملك لازماً بحكم الحاكم عند الكل لا يقبل البيع اصلاً ولا يكون ملكاً بعد ذلك ومحلية البيع تنافيه **قال** رضى الدين الرضى في المحيط ولو باع الوقف والمكمل صفقة واحدة ففسد البيع في الملك لان البيع لا يفسد على الوقف لانه صار محرراً عن التمليك والتحكك وكذا ذكره الفقيه ابو الليث رحمه في نوار له رجل اشترى قرية ولم يستثنى المقابر والحق والمساكن ففسد البيع لان بيع هذه الاشياء بطل لان البيع انما ينفذ لاحتمال النفاذ وبيع الوقف لا يتوهم نفاذه فصار كما لو باع حرًا وعبدًا حتى لو باع ارضا فيها مسجد خراب لم يفسد البيع لان في ذلك دخوله تحت البيع خلافاً لان محمد رحمه الله لما ضرب عاد البيع ملكاً للواقف او الورثة فيحتمل نفاذه بقضاء القاضى فصار كما لو باع عبداً ومدبراً وقيل يصح البيع في الملك وهو الاصح لان

البيع ينفذ على الوقف لانه مال متقوم الا يرى انه لو تلف انسان الوقف بان يهدم العقار واخرج
الماء على الارض حتى صارت بحال لا يصلح للزراعة لغرم قيمتها وهكذا ذكر الهلال في وقعه قال
لو باع المتولى الوقف لا يجوز فان يهدم المشتري البناء فللقاضي ان يضمن قيمة بناء البائع والمشتري
فان ضمن البائع نفذ بيعه لانه ممكنة بالضمان فصار كانه باع ملكه نفسه ان ضمن المشتري لا ينفذ
البيع ويملك البناء فدل ان الوقف قابل للتمليك والتملك فانفذ البيع عامة فظهر فائدة انعقاد
في حق صحة البيع على المالك كالمالك فاما ومدرسا انتهى **قول** فان ضمن البائع نفذ بيعه لانه ممكنة
بالضمان فصار كانه باع ملكه نفسه دليل على ان المراد بالوقف غير المسجد لان المسجد لا يملك بالضم
حتى لو ضمن بل لا فائده فصدعته يؤخذ ويعلم الى المتولى كما يظهر ذكره عن قول الهلال فيما علم
على كتاب الوقف حيث قال قلت رايت صدقة موقوفة عصبها رجل من الواقف او من وصية
من بعده قال كنه بردنا قلت ارايت ان كان ذكر ولم يغدر العاصب على ردها قال يعفى عليه
بقيمة هذه الارض يوم غضبها قلت فاذا قضى القاضي عليه بقيمة هذه الارض يوم غضبها ماتت
بها قال ياخذ القاييم بامر هذه الصدقة ويجسرها ويشتري بها فان ردت عليه الارض ردها
على من اخذها منه وعادت الارض وقفا على مثل ما كانت عليه قلت ارايت العاصب اذا اخذت منه
منه القيمة ثم ظهرت الارض اليها ان يجبرها حتى يرد عليه القيمة قال لا قلت لم قال لانها
لا يكون رهنا وكل ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه انتهى الا ان استدلاله لا يخلو عن ضعف لانه
استدلال بحال اخر انتهى على حاله اوله وليس الكلام فيه انما الكلام في حاله بالفعل على كونه
معمورا منتفعا به فيلزم منه انه اذا ضم المسجد المعمور الى المكد وسع صفقة واحدة لا يفسد العقد
في المكد الا ان المسجد المعمور كوزان يكون خرابا فيجوز بيعه عند بعض الاثمة فلا يسهل الفناء
الى ماضم اليه والظاهر ان ما نقله من الهلال لا يساعد لما اراده لان اثبات كون الوقف قابلا
للتملك والتملك والبيع حتى يكون عند الضم الى المكد كالمذبح المضموم الى الفنى وما نقله لا ينفذ
سوى ان يكون الاحبار المنفصلة عن مملوكة للبائع عند ضمان القيمة والاصل البناء في الوقف
القرية والبناء تبع وهي لا يقبل التملك والتملك اصلا واما البناء فقاتل عند الضرورة على ان في
نقل نفس المسئلة نوع لعصية لان المسئلة مع نواحيها هذه قلت ارايت رجلا جعل ارضه صدقة
موقوفة لتتبع ابا فخيرت ولم يصلح لشي امرى للقاييم باثريا ان بيع بعض تربتها ويبرها ما باع
منها بشئ ذكر وفيه سعة ذلك صلاح لها قال لا يرى له وانها عنه ولا يجوز ان يبيع شيئا من ذلك
قلت فلم كان ان سعة نقض الذي يسقط من الدار والجزء الذي يموت في الارض ويبره بها وهو بما
وقعه الواقف ولا يبيع بعض تربته هذه الصدقة فيصالح به الباقي منها قال لا يشبه النقض البرية الا ان

الا ترى انه لو وقف البناء دون البرية لم يكن وقفا لانها اصل ولا يشبه الاصل البناء والنقص ولا
يجوز شئ من الوقف الا في الاصول **قلت** فان باع شيئا من ممتلكاته لم يفسد البيع او نقض البيع وهو
حتى ليضرب قال لا يجوز في شئ من ذلك ورد ذكره كنه **قلت** ارايت ان كان المشتري قد ضرب
النخل ويهدم قال ينبغي للقاضي ان يحضر من هذه الصدقة والقاضي بالخيار ان يشاء ضمن قيمة
ذكر واشياء البائع الذي كان على الصدقة فان ضمن القاضي القاييم يأمر هذه الصدقة وجاز
البيع فيما بين البائع والمشتري وينبغي للقاضي ان يبر بقيمة ذلك الدار والارض وان ضمن المشتري
رجع على البائع بالثمن الذي اعطاه ولا يجوز البيع فيما بينهما انتهى ولا ينبغي ما فيه وقال الهلال
في موضع آخر قلت واسى اختلف عندك البناء ولترة قال لا بين الترة لانه زول عن الوقف بوجه
من الوجوه والبناء قد يزول عن الوقف في حالة الضرورة الا ترى ان البناء لو انهدم امرت
القاييم بامر هذه الصدقة ان يبيع ما راي يبيع منه اذا كان في ذكر خطاء في العانة ولو ان القرية
تعطلت لم او مره ان يبيعها على حال من الحالات وقال الزلي في التبر وفيما اذا جمع بين حكم
ووقف روايتان في رواية يفسد في المكد لان البيع لا ينفذ على الوقف لانه ضار بمحرز عن التملك
والتملك فصار كالموجود بهما وعبد ذكره الفقيه ابو الليث في نوادر والاصح انه لا يجوز في المكد
لان الوقف مال ولهذا ينتفع به انتفاع الاموال غير انه لا يباع لاجل حق يعلق به وذكره لا يوصى
فساد العقد فيما ضم اليه كالمذبح وكفى بخلاف المسجد حيث يبطل للعقد فيما ضم اليه لانه ليس بمال
ولهذا لا ينقطع به انتفاع الاموال فصار كالمذبح ولو باع قرية ولم يشتري المساجد والقابر لم يفسد
كما ذكرنا فصار كالمذبح قال في المحيط قيل يصح في المكد وهو الاصح لان البيع ينفذ عن الوقف
لانه مال متقوم الا يرى انه يضمن بالانكلاف وهذا مشكل فان المسجد كالمذبح فيما يبيع فكيف يجوز البيع
فيما ضم اليه ولا سبيل لهذا الا اذا جعل استثناء المساجد فيكون كانه باع غير مواضع المساجد
الا ان قوله وهذا مشكل لانه ان اراد بالمسجد المضموم المعمور فيسقط العقد البتة ولا يجوز البيع فيما
ضم اليه وان اراد المسجد الخراب لا يفسد العقد ويجوز البيع فيما ضم اليه من ممتلكاته وهو انه اذا ضم
العبد الى المذبح وسع صفقة واحدة فلا يكون العقد باطلا انه فاسد كلام اعيان الفقهاء كفى الكبر
قاضي خان وصاحب الرضوية وصاحب البدايع علاء الدين الكاشاني ومثاليهم يدل بعبارتهم
وعلى ان يكون العقد باطلا وقول بعضهم بشي الى كونه فاسدا الا ان حكم الباطل والفساد في
لزم النرد والفسخ واحد وان كان البيع الباطل لا ينفذ اصلا لان الفسخ في البيع الفاسد
هي الشرع لاقاله المكد المخطور كالمذبح واللاحق المتفاقدين فاذا علم القاضي بفسخه قال صاصب
الكفاية بكل من المتفاقدين ولاية الفسخ حق لكل واحد منهما لان الفسخ حق لكل واحد منهما لان

لان النسخ يسمى صفاته لانه اعدام الفساد واجبه انتهى وفي جامع الفضول ولولم
ينسخ احدهما وعلم به القاصي فله نسخ

نمت الرسالة المأب

ولله اعلم بالصواب

م

رساله في حق ابوي النبي عم سم الله الرحمن الرحيم **الحال ما شاء الله**

الحمد لله الذي كرم آدم عليه وفضل نسله بفضله احسانه والصلوة على من خضع لله تعالى بطهارة النسب
وحفظ ابائهم من الدنس تعظيما لشانه وجعل قوته خيرا للعوام وصيه كل اصل من اصوله صير زمانه كما
ورد الحديث اورده البخاري في صحيحه بهذه العبارة بعثت من خيرة قريش وبنو بني آدم قريشا فها هي كنت
من القوم الذي كنت فيه وفي حديث آخر انا انفسكم سببا وصيرا وصيبتكم بذكر الله ينقضي من الاضلال
الطيبة الى الارحام الطاهرة مصطفى مدينا لا شغب شغبنا لا كنت في خيرة ما فان خيرةكم نفسا وضميركم
ابا ولا يخفى ان في تقطع هذا الكلام مقنعا لطالب الحق من ذوي الاقدام فيما سبق لاجله الكلام
يعرفه الملك العلام فنقول وبالله التوفيق وبينه ازمة التحقيق **واعلم** ان السلف اختلفوا في
ابوي الرسول عليه السلام هل ما على الكفر ام لا وذهب الى الاول جمع منهم صاحب التبيين حيث قال
في تفسير قوله تعالى ولا تسال عن اصحاب الجحيم قال ابن عباس رضي ومحمد بن كعب القرظي قال علي بن ابي طالب
يوما ليت شعري ما فعل ابواي فانزل الله تعالى ولا تسال عن اصحاب الجحيم فلم يذكرهم بها حتى توفي
لله تعالى ثم قال ولما امر بتبشير المؤمنين وانذار الكافرين كان يذكر عقوبات الكفار فقام رجل
فقال يا رسول الله اين والدي فقال في النار فحين الرجل فقال عليه السلام ان والدك والدك والدي ووالد
ابراهيم في النار فنزل قوله تعالى ولا تسال عن اصحاب الجحيم فلم يسأله شيئا بعد ذلك وهو قوله
تعالى لا تسالوا عن اشياء ان تبدكم تسئوم وذهب الى الثاني جماعة متمسكين بالاحاديث الدالة
على طهارة نسبه عن سنن الشرح وشيئ الكفر ونفر من الجمع الاول قالوا بنحوهما من النار منهم
الامام القرظي وانه قال ان الله تعالى اصابه عليه السلام اياه واه واما ما به ومن رام التفصيل في
هذا المقام فليست تذكرته في سلك المطالعة فان قلت ليس الحديث الذي ورد في اصابهما موضوعا
قلت زعم بعض الناس الا ان الصواب انه ضعيف لا موضوع ولقد اصاب الحافظ شمس الدين في
الدين الدمشقي حيث اتشد لنفسه في كتابه مورد الهادي بعد ايراد الحديث المذكور حياة ابو النبي
زيد فضل على فضل فكانه رؤفا امة وكذا اياه لايمان به فضلا لطيفا سلم فالقديم فزيروا ان كان
الحديث به ضعيفا احتار كون الحديث المذكور ضعيفا لا موضوعا وهو معدوم في طبقة الحفاظ وقار

سورة

وقال الحافظ ابو حفص بن شاهين في كتاب النسخ والمنسوخ عن عايشة رضي الله عن النبي عليه السلام نزل الى الجحيم
كثيرا حينا فاقام به ان شاء الله ثم رجع فقلت يا رسول الله نزلت الى الجحيم كثيرا فاقام به ما شاء الله
ثم رجع مسرورا قال سئلت ربي عز وجل فاصابني امي فامنت في ثم ردها وقال جلال الدين السيوطي
هذا الحديث اخره ابن شاهين هكذا في النسخ والمنسوخ وجعله ناسحا للاحاديث الواردة في انه صلح
استاذن ربه في الاستغفار لامة فلم ياذن له ويرد عليه ان النسخ لا يجري في الاضمار على ما بين في الا
صور ولا يخفى وجهه على ذوي الاختيار فالوجه ان يقال انه عم استاذن ربه في الاستغفار لامة ثم لم
ياذن له ثم استاذن فيه في وقت آخر فاذن له قال الحافظ فتح الدين في السيرة قد روى ان عبد الله بن عبد
المطلب وامينة بنت وهب ابوي النبي عم اسما وان الله تعالى اصابهما له فامناه وروى ذكر ايضا
في حق جرة عبد المطلب ثم قال وهو محال لما اخرجه احمد عن ابي ذر بن العنبري قال قلت يا رسول الله اين
اتي قال انك في النار قلت فابن من مضى من اهكم قال امانة ضي عن ان تكون امك مع امي ثم قال و
ذكر بعض اهل العلم في الجمع بين هذه الروايات ما حاصله ان النبي عم لم يزل رافيا في المقامات
التي صاعدا في الدرجات العلية الى ان قبض الله تعالى روحه ظاهرة اليه واذ لم يهاضق به لذي من
الامة حين القدوم عليه في الجائز ان يكون هذه درجة حصلت له عم بعد ان لم تكن وان يكون لما
حياء والايما متاخرا عن تكمل الاحاديث فلا تعارضه الى هنا كلامه واما ما ذكره الحافظ ابو الخطاب
ابن رصيه ان الحديث في ايمان امة وابيه موضوع يردده القرآن العظيم قال الله تعالى ولا الذين يموتوا
وهم كفار قال ويميت وهو كافر فمن مات كافرا لم ينفعه الايمان بعد الرقعة بل لو ائمن عند المعانيه
فكيف بعد الاعادة وفي التفسير انه عم قالت ليت شعري ما فعل ابواي فنزلت ولا تسال عن اصحاب الجحيم
فقد قوع بما ورد من اصحاب الكهف يبعثون في آخر الزمان والنجون ويكونون من هذه الامة تشريفا
لهم بذلك اخرجه ابن جرير في تاريخه واخرج ابن مردويه في تفسيره من حديث ابن عباس رضي الله
مرفوعا اصحاب الكهف اعوان المهدي وقد اعند بما يفعله اصحاب الكهف بعد اصابهم عن المور ولا
يبعد ان يكون الله تعالى كتب لابي النبي عمر انهم قبضها قبل استيفائه ثم اعادها قبل استيفائه تكمل
الخط الباقية وامتانه فيها فيعتد به ويكون ناضية تكمل البقية بالمد الفاصل بينهما لاستدراك الايمان
من جملة ما كرم الله به بنبيه عم كما ان ناضية اصحاب الكهف هذه المد من جملة ما كرموا به ليجوز وشر
الدخول بالايمان في هذه الامة واما قوله بل لو ائمن عند المعانيه فكيف بعد الاعادة وقد دل على هذا
قوله تعالى ولورثوا العباد واما انما عن سئل القاصي ابو بكر بن العزني احد ائمة المالكي عن رجل قال
ان ابا النبي عم في النار فاجاب بانه ملعون لان الله تعالى يقول ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم
الله في الدنيا والآخرة قال ولا اذى اعظم من ان يقال على ابيه انه في النار وقال الامام السمرقاني

فردود بان الايمان عند المعانيه
ايما ياشد فلا يغفل عما لا ياما
بعد الاعادة

ومنتوقه بل ما يتضمّن النفي وهو اشتراط نفع الايمان باحد هذين الامرين فان الفوز والخلاص عن الخلو
ويكون بسبب احدهما البتة ولا شك ان الدلالة على ان كل واحد منهما سبب قريب للخلاص والنجاة لا يتو
بدون اعتبار نفي الخلو عن الامرين معا فكذا اعتبر الخلو عنهما وان استلزم النفي والخلو عن الاول الخلو
عن كسب الخير فان دفع توهم اللغو ايضا بالكلية والى هذا اشار بقوله وحمل التردد على اشتراط النفع
الامر ينفعني ان مراده تعالى من الآية اشتراط النفع باحد الامرين وان كان مفهومها الفا سبب نفع الايمان
الحالي عنهما لدفع سؤال نفي اللغو بالمعنى يبقى هنا شئ وهو ان يكون احدا الامرين لا يعينه سبباً قريباً
بشدته استقلال كل منهما بالسببية وذكر مستقيم في الايمان المقدم ولو سلم دون كسب الخير في الا
يمان المقدم ضرورة يوقفه عليه لانه رأس الطاعات ورئيس جميع العبادات فلا يكون كسب الخير
سبباً قريباً مستقلاً والجواب ان مقتضاه تعالى من الآية بيان ان كل واحد من الامرين شرط للنفع
اي سببه القريب الذي يستند اليه الخلاص ظاهر عن خلود النار فكما ان الايمان المقدم سبب بهذا
المعنى كذا كسب الخير فيه ايضا سبب لذكر غايته ان يتوقف على تقدم الايمان بحسب الوجه الخارج
ولا احتمال في ذكره اذ يجوز ان يكون شئ سبباً قريباً لشيء آخر ومع ذلك يتوقف وجوده الحازني
على امرنا وبالجملة معنى اشتراط النفع باحدهما على سبيل منع الخلو ان مطلق الايمان لا ينفع الا اذا كان
مقرونا بالعمل الصالح كالصلاة المؤمن من او مقدما على الاشتراط وان كان مجردا عن عمل الخير كما هو
لنفاقم ولا ينفع الايمان الحالي عن الامرين في الخلو عن ظهور النار جازا ان يكون سبباً قريبا
مجموع الامرين لانا اعتبرنا منع الخلو دون الجمع فان دفع استدلال صاحب الكشاف بهذه الآية على مطلق
الذي هو عدم نفع المقدم المجرد عن العمل وتاثيرها ما اشار اليه بقوله وعطف كسبت على لم يكن آمنت
التي تعبره ان قوله او كسبت كلام موجب معطوف على الكلام المنفي الذي قبله وهو قوله لم يكن آمنت
وليس من قبيل عطف النفي على المنفي بل من النسبة الموجبة لعدم اعتبار الايمان المجرد فلا يصح احتج
على مذهبه ولان قيل نفي العطف ليدل على الاستدراك كما توهم والمعنى لا ينفع نفسا ايمانا الموصو
المأخوذ بان لم يكن مقدما على الاشتراط بل حدوثه في ذكر اليوم او بانه كسبت في ايمانها الحادث
عمل الخير فاما اخذتها لا ينفعها ايمانها لحدوثه فالحال ان الايمان الحادث مع قطع النظر عن
مقارنة العمل غير نافع وكذلك العمل الصالح الذي كسبته النفس في الايمان الحادث لا ينفع ايضا
لحدوث شرط الذي هو الايمان وهذا معنى قوله لا ينفع نفسا ايمانا الذي احدثته في ذكر اليوم
وانه كسبت فيه خيرا يعني انه على تقدير فرض الايمان الحادث مجردا عن العمل كما يفهم من المعطوف
عليه وعلى تقدير مقارنة العمل الصالح كما يفهم من المعطوف الذي هو قوله او كسبت لا ينفع الا
يمان لحدوثه فغائره ضم كسب الخير الى الايمان الحادث ان يعلم ان عدم نفع الايمان الحادث بان

هذا هو الوجه في قوله لا ينفع الايمان الحالي عن الامرين في الخلو عن ظهور النار جازا ان يكون سبباً قريبا مجموع الامرين لانا اعتبرنا منع الخلو دون الجمع فان دفع استدلال صاحب الكشاف بهذه الآية على مطلق الذي هو عدم نفع المقدم المجرد عن العمل وتاثيرها ما اشار اليه بقوله وعطف كسبت على لم يكن آمنت التي تعبره ان قوله او كسبت كلام موجب معطوف على الكلام المنفي الذي قبله وهو قوله لم يكن آمنت وليس من قبيل عطف النفي على المنفي بل من النسبة الموجبة لعدم اعتبار الايمان المجرد فلا يصح احتج على مذهبه ولان قيل نفي العطف ليدل على الاستدراك كما توهم والمعنى لا ينفع نفسا ايمانا الموصو

المأخوذ بان لم يكن مقدما على الاشتراط بل حدوثه في ذكر اليوم او بانه كسبت في ايمانها الحادث عمل الخير فاما اخذتها لا ينفعها ايمانها لحدوثه فالحال ان الايمان الحادث مع قطع النظر عن مقارنة العمل غير نافع وكذلك العمل الصالح الذي كسبته النفس في الايمان الحادث لا ينفع ايضا لحدوث شرط الذي هو الايمان وهذا معنى قوله لا ينفع نفسا ايمانا الذي احدثته في ذكر اليوم وان

بان على حاله لا بد دفعه ضم عدم الخير اليه فافهم هذا فانه دقيق جدا واعلم ان تمسك صاحب الكشاف
على النهج المذكور والاحتجاج على ان الايمان المقدم المجرد لا ينبغي صاحبه عن الخلو في النار رد على السنية و
المرتبعة معالان كلا من الطائفتين قائم باجاء الايمان المجرد عن العمل لا الا المرتبة يقولون انتفاء العمل
لا يضر قطعاً بمعنى ان تاركها مع وجود الايمان لا يكون معذبا وهذا معنى ارجائهم العمل اي تأخير
عن درجته الاعتبار واما السنية فهم قائلون بان ترك الاعمال يكون سببا لجواز العذاب ولا يكون موجبا
لإياه كما يقول المعتزلة وليس ايضا غير مضر كما يقول المرتبة بل امر تارك الاعمال مغفوض الى مشيئة العزيز
الحكيم ان شاء عذبه به بمعذلة وصحته وان شاء عفى عنه بفضله ومكرمه وانما اطنبت في هذا المقام

كل الاطناب لانه من مزالق اقدام اولى الباب بل من الايات المشابهة

من الكتاب هذا ما تلخص لدى من التحقيق ومن لا

يحب ذكر فليات باص منها وفوق كل

ذي علم عليم

م

بمن رسالة مولانا خروفي . بسم الله الرحمن الرحيم **نفسه قوله تعالى لم تكن آمنت الخ**

المراد بهذا الحكم عدم نفع الايمان والعمل الصالح في ذكر الايمان ومعنى تخصيصه بذلك اليوم ان يكون
الايمان الحادث في ذكر اليوم والعمل الحادث فيه غير نافع والمراد بالامر في الايمان والعمل الصالح في الا
يمان ومعنى اشتراط النفع باحدهما اشتراط بوجوه الايمان قبل ذكر اليوم والعمل الصالح في الايمان
قبله ايضا لكن يجب اعتبار العمل الصالح في الايمان فان لم يوجد فالايان ولا يجوز ان يقال النافع هو
الايمان فان لم يوجد فالعمل الصالح في الايمان لان الايمان اذا انتفى انتفى العمل الصالح في الايمان
بالضرورة وقوله خلت عنهما صفة نفسا وضمير عنهما راجع الى الامرين وقولها ايمانها فاعل لا ينفع
وقوله على معنى لا ينفع آه بيان لمعنى الكلام باعتبار حمل التردد على اشتراط النفع باحد الامرين فا
ان وجود الشئ اذا اشتراط بوجوه احدا الامرين يكون عدمه بعدهما البتة ثم ان قوله وحمل
الترديد الى اشارة الى الرد على صاحب الكشاف فانه لما اختار عطف كسبت على آمنت حروا وعن
ظاهرة حتى يكون المراد نفي الشمول اذ لو حملت على ظاهرها واريد شمول النفي يكون كسب الخير نفوا
لانه اذا نفي كسب الخير في الايمان بالضرورة فاختار المص او لا عطفه على آمنت وابقى او على اصلها
ليكون شمول النفي واجاب عن حديث اللغو بان ذكرنا انما يلزم اذا كان المقصود ظاهر ما يستفاد
من اللفظ وليس كذلك بل المقصود بيان اشتراط النفع باحد الامرين فكانه قيل يوم يأتي بعضنا
ربك لا ينفع ايمان نفس حلت عن كل من العمل الصالح والايمان حتى لو لم يكن خالية عن كل منهما



منها خلاص الاصل والظاهر ولو سلم ففعل الايمان النافع لا يترفيه من امرين الاعتقاد بالقلب والاقوال باللسان وقد عبر عن الاول بقوله آمنتم وعن الثاني بقوله اوكسبت فان اكسبت يكون بالالات البتة ومنها اللسان فمنطوق الآية على وفوق مذهبنا ولست اعلم

فلانظروا اي انتظروا اتيان اصدالتله

انا منتظرون له وعيدو وعدنا

نعم الرسالة لابن كمال

باشا زاده

رحمته

سم الله الرحمن الرحيم

هل ينظرون اي ما ينظرون يعني اهل مكة وهم مكانيوا منتظرين لذكر وكفى لما كان بلحقهم طوق المنتظر بشبهوا بالمنتظرين الا ان تاتيهم الملائكة ملائكة الموت او العذاب وقوله وكفى باليهاء اوتاء في ربك اي امره بالعذاب او كل آية يعني آيات القيامة واليهلاك الكلي لقوله اوتيا بعض آيات ربك يعني اشراط الساعة وعن حذيفة والبراء بن غارب كنا نتذكر الساعة اذا شرف علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما تذكرون قلنا نتذكر الساعة قال انها لا تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات الدخان ودابة الارض وضعا بالمشق وضعا بالمغرب وضعا بحرق العرب والدجال وطلوع الشمس من مغربها وباجوج وماجوج ونزول عيسى عليه السلام ونارا يخرج من عدن يوم ياتي بعض آيات ربك لا تنفع نفسا ايمانها كما تخضع ادا صار الامر عيانا له و الايمان برائي وقرى تنفع بالتاء لاضافة

الايمان الى ضمير المؤنث

قاصد

م

لم تكن آمنتم من قبل صفة نفسا اوكسبت في ايمانها ضيرة اعطف على آمنتم والمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ نفسا غير مقدمة ايمانها او مقدمة ايمانها غير كاسبة في ايمانها ضيرة او هو دليل لمن لم يقبض الايمان المتجدد عن العمل والمعبية كخصيص هذا الحكم بذكر اليوم وحمل التردد على اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع نفسا ضلت عن ايمانها والعطف على لم تكن بمعنى لا ينفع نفسا ايمانها الذي احده حينئذ وان كسبت فيه ضيرة

قاضي بيضاوي

م

قول صاحب الكشاف فلم يفرق كما ترى وجه التمسك بالآية على ان المجرد الايمان بدون ان يكون فيه كسب صلب ليس ينافي ظاهر من كلامه والاعتراض بان اول واحد الامرين ففي سباق النفع يفيد العموم كالتمسك على ما ذكره في قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا فعدم النفع يكون للنفس التي لم يكن منها الايمان ولا كسب الخير فوقع بان هذا لا يستقيم ههنا لانه اذا انتفع الايمان انتفع كسب الخير في الايمان بالفزوة فيكون ذكره لغوا من الكلام فوجب حمل او ههنا على المعنى الذي ذكره المص وهو التسوية بين النفس التي لم يؤمن قبل ذلك اليوم والتي آمنتم ولم تكسب ضيرا والهاصل ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الآخر باوتم سلبا عليه النفع من قبل لم يكن آمنتم او عملت لا اذا عطف باوتم على نفي آخر كما تقول لم يكن آمنتم او لم يكن كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فغلب الثاني فكيف ان العموم انما يهتدى نفع العطف باوتم على عطف النفي باوتم ففعله اوكسبت عطف على آمنتم بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت ضير لم يكن المحذور والمعطوف على لم يكن آمنتم على معنى لم تكن آمنتم او لم يكن كسبت واجيب عن التمسك بالآية من باب اللف التقديري اي لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها في الايمان لم تكن آمنتم من قبل اوكسبت فيه فتوافق الآيات والاحاديث الشاهدة بان مجرد الايمان ينفع ويورث النجاة من العذاب ولو بعد حين وبكايه مفسود الآية حيث وردت تفسير اللذين اختلفوا ما وعدوا من الرسوخ في الآية عند انزال الكتاب حيث كذبوا به وصرفوا عنه اي يوم بات الآيات لا ينفعهم تسليهم عن ترك الايمان بالكتاب وللحق ترك العمل بما فيه وقريب من ذلك ما قال ابن الحاجب ان المعنى لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها وهو العمل الصالح لم يكن آمنتم قبل او لم تعمل العمل الصالح قبل

فاقتصر العلم به سعد الدين

رحمته

سم الله الرحمن الرحيم

قول ولم يفرق كما ترى بين النفس الكافرة اذا آمنتم في غير وقت الايمان وبين النفس التي آمنتم في وقتها ولم تكسب ضيرا قال في الاصناف به يوم الاستدلال على ان الكافر والمعاصي في الحلول سواء حيث سوى في الآية بينهما في عدم الانتفاع بما يستدر كانه بعد ظهور الآيات ولا يتم ذلك فان هذا الكلام في البلاغة بلقب باللف واصل يوم ياتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن مؤمنة قبل ايمانها بعد ولا نفسا لم تكسب في ايمانها ضيرة قبل الخيرة وان نفع الايمان المقدم في اسلامه وقال ابن الحاجب في الاماني قبل مجي الآيات نافع وان لم يكن عمل صالح غيره ومعنى الآية لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها وهو العمل الصالح لم يكن آمنتم قبل الآية او كان العمل الصالح لامي الايمان قبلها فاقتصر العلم به قوله لم تكن صفة لنفسا وان وقع الفضل لان المعنى على التأخير لان ايمانها

ما كسبت من الخير بعد وظهر ان كسبها لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها في الايمان لم تكن مؤمنة قبل ايمانها بعد ولا نفسا لم تكسب في ايمانها ضيرة قبل الخيرة وان نفع الايمان المقدم في اسلامه وقال ابن الحاجب في الاماني قبل مجي الآيات نافع وان لم يكن عمل صالح غيره ومعنى الآية لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها وهو العمل الصالح لم يكن آمنتم قبل الآية او كان العمل الصالح لامي الايمان قبلها فاقتصر العلم به قوله لم تكن صفة لنفسا وان وقع الفضل لان المعنى على التأخير لان ايمانها

فاعلا لا ينفع وكان الواجب لا ينفع ايمان نفس نفسا لم تكن آمنت من قبل فلما اوجب الضمير التقييد
 ليعود الى النفس تعين الصفة في محلها وقال صاحب التفسير وقد ثبت ان قال لا اله الا الله ظل
 الجنة فلما اول الآية بان او بمعنى الواو كجاء الحسن وابن سيرين اي اذا التقيت لم ينفع وجودهما
 حال ظهور لا اشتراط او لا ينفع نفعاً من حيثيا من دخول النار بل من الخلق او لا ينفع من لا يؤمن ايمانا
 ولا من لم يكتسب كسبها فحذف لدلالة الكلام عليه او الايمان هو الاعتقاد واكسب هو العمل والعول
 اللساني عمل واكسب فالمراد من لم يكتسب من لم يتلفظ بالشهادتين ويعول شقاوته او يقول ظاهرا
 اللفظ ان عند انتفاء احد الامرين من الايمان واكسب ينتفي النفع فلا يحزم بانتفاء النفع الا بالجم
 بانتفاء احد الامرين ولا يحزم بانتفاء احد الامرين الا عند انتفاءهما جميعاً واذا انتفيا جميعاً فلا
 نزاع في انه لا ينفع قطعا فاما اذا انتفى قطعا احدهما دون الآخر فهو محل الاحتمال فلا يتم الاستدلال
 وقال القاضي رحمه او كسب عطف على آمنت والمعنى لا ينفع الايمان في نفسا غير مقدمة ايمانا
 او مقدمة ايمانا غير كاسبة في ايمانا غير او هو دليل لمن لم يقبل الايمان المجرد عن العمل والمعتبر
 بهذا الحكم بذكر اليوم وحل التردد على اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما
 ايمانا والعطف على لم يكن يعني لا ينفع نفسا ايمانا الذي احدثته و2 وان كسبت فيه ضل قبل
 ذكر وقال الامام المعنى ان اشتراط الساعة اذا ظهرت ذهب او ان التكليف عندنا فلم ينفع
 الايمان نفسا ما آمنت من قبل ذكر وما كسبت في ايمانا غير قبل ذكر وقلت فالعلم عند الله والذ
 يقتضيه البلاغة والنظم الفايق ويسد عليه مقلم الحق على الاعتصام بحبل الله المجيد والقران الكريم
 والحض على الاهتداء بهد به بقدر الوسع والامكان والاعتصام بالفرصة قبل فوات الاوان ما عليه
 كلام ابن الحاجب وصاحب الاسراف كمن مع تغييب بيبه وبيانه انه تعالى لما خاطب المعاندين المكذ
 من قوم رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم تتقون وعكس الا
 بقوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وبقوله او تقولوا لو انزل علينا الكتاب
 لكنا اهدى منهم اذ انة للعذر والزاما للجمي كراي قوله فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة
 تنبينا لهم وتغيز لما سبق من طلب الاتباع والتقوى يعني انزلنا هذا الكتاب المبارك الكاشف
 لكل ريب والهادي الى طريق المستقيم والرحمة من الله للخلق ليجعلوا زاد المسير بهم الى الله في يوم
 لا ينفع فيه شئ سوى ما قدروه من الايمان والعمل الصالح فعملوا بشرك تلك النعمة الخطيرة الجليلة ان
 كذبوا بها ومنعوا الناس عن الانتفاع بها فضلتوا واضلوا في الظلم من كذب بايات الله وصد
 عنها يعني ما ينسب هؤلاء الضالون المضلون بما تفعلون الا ان تاتيهم عذاب الدنيا بئس اول
 الملائكة او عقاب من الله تعالى بتا صر سنا فتم كما فدل بالمكذبين من الامم السامعة او باي عذاب

عذاب الآخرة وبأسها ان ياتي بعض قوارعها في يفوت تلك الفرصة السابقة فلا ينفعهم شئ قط مما كان
 ينفعهم من قبل من الايمان او العمل الصالح مع الايمان فكانه قيل يوم ياتي بعض آيات ربكم لا ينفعكم
 ايمانها او كسبها في ايمانها لم يكن آمنت من قبل واكسبت في ايمانها ضل من قبل في الآية لذلك
 احدى التفسيرين باعانة الشرح كما في قوله تعالى ومن يستكبر عن عبادتي ويستكبر فيحشرهم ليهيأ
 على ما تريانه في موضع هذا الذي عناه صاحب الانتصاف هذا الكلام بقلب باللفظ ومن فواضل
 نعم الله المتكاثرة وسوايع الآية المتتابعة العنور بعد هذا التفسير معنى ولفظا من غير ايراد وتعد
 على قوله تعالى ولعبد جنيهم بكتاب فضله على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون هدي يظنون الا
 تاويله يوم ياتي تاويله يقول الذي نسوع من قبل فوجاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء
 فنتشفعوا لنا او نرد فيعمل غير الذي كنا نعمل قد ضلوا انفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون صوار
 معه ليتقف على ضيع الملك العلامة ما نفعه بالحدث والالهام فنقول الحمد لله الذي هدانا لهذا وما
 كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق وعسى ان ينسلف بمثل فوجان
 رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا وظهر منه ان الايمان المحمدي قبل كشف موازع الش
 نافع وان المقارن بالعمل الصالح انفع واما بعد

فلا ينفع شئ قط

طبي

م

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله وهم ما كانوا منتظرين لذكر اي لا تباين الملائكة وما عطف عليه ولكن لما كان اي ذلك يلحقهم طوق
 المنتظر على ضيق المفعول شبهه بالمنتظرين فاستغبر لهم الانتظار بقولهم الا ان ياتيهم الملائكة ان ينظروا
 بايتانهم وحق هذا الكلام ان يذكر بعد قوله الا ان ياتيهم الملائكة فتأمل قوله كالمحتمر اذا صار الامر عابا
اعلم ان صاحب الكشاف حمل بعض الآيات منها على اشتراط الساعة كما حمل عليها قبل على ما يقتضيه اعادة المفرد
 معرفة فئات النقص لعدم نفع الايمان المحتمر والمص واقعة في الاول دون الثاني حيث حصة بما يلزم
 للمحتمر من مشاهدة فئات سمول الحكم لعدم نفع ايمان من مشاهد الاشراط وغاية توجيه كلامه
 انه اراد التقييم في الثاني بما يلزم للمحتمر لا التخصيص به وانما اوردته على طريق التخييل رمز الى التقييم وامن
 منه ان يقال اراد بقوله كالمحتمر التنظير والتشريك في الحكم لا انه مستفاد من الآية تقييما او تخصيصا بل هو
 ثابت لدليل آخر هذا ما سيجي في هذا المقام ثم انه اعترض على كون المراد لبعض الآيات اشتراط الساعة
 بان الايمان نافع بعد ظهوره كيف ونزول عيسى عليه السلام لدعوة الخلق الى الحق بعد خروج الدجال

الايمان



والايمان في ذكره فاعاد اعادة العطف معرفة فان
 الثاني عين الاول مع زيادة ضمنية شئ
 اخر لا يقتضيه الحكم بالا
 فاعاد

اقول الحق انه يجب ان يكون المراد ببعض الآيات التي لا تنفع نفسا ايمانا بعد اتيانها بطلوع الشمس من مغربها كما هو الواقع لبعض الاحاديث الواردة في قبول التوبة وعدم قبولها في بقوله مراد المص بقوله يعني اشراط الساعة تفسير الآيات لا تفسير بعض الآيات او نقول المراد ببعض الآيات قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك تطلع الشمس من مغربها لا مطلق الاشراط وقاعدة اعادة المعرفة معرفة يتخلف عند البعض فتأمل قوله والمعنى انه لا ينفع الايمان في نفسا غير معدة ايمانا او مقدمة ايمانا غير كاشفة في ايمانها خيرا **اقول** فيكون الايمان في لا ينفع نفسا ايمانا اتم من الحارث في ذلك اليوم ومن الحارث قبله وذلك لانه اذا انتفى التقديم يكون حادثا واذا انتفى الكسب يكون صادقا قبله فقدم نفع الايمان في ذلك اليوم لا صدام بين فكلمة او لمع الجمع فتأمل قوله فهو دليل على لم يعتبه الايمان المجرد عن العمل وبهم المعتزلة **اقول** كيف يكون ذلك دليلا على مذهبهم وهو دخول الاعمال الموضوعة في الايمان مع ان حيرة في الآية نكرة تم في سياق النفع ونقيضه يتحقق باقرانه يعلم واحد وليس هذا مذهبهم نعم يرد هذا نقصا على المعتزلة فذهب قوله وللمعتزلة تخصيص هذا بذكر اليوم في جواب عن دليل الخصم بوجوه ثلثة **الاول** ان الحكم بعدم النفع مخصوص بذكر اليوم بالتخصيص المذكور لانه المنصوص عليه دون غيره لا بتقديم الظرف فانه مقتضى بلاغة النظم القرآني ولما كان محض هذا بذكر اليوم فلا ينبغي نفعه قبل ذلك اليوم او بعده **اقول** لا ينبغي ان هذا جواب جدي والافلح ان يقول ان الايمان لما كان برأيا لم يعتد بحصوله ولا بحصول ما يتفرع عليه في وقت يصير الامر عيانا كوقت نزول سلطان الموت وظهور بعض اشراط الساعة وذلك هو المراد بقوله يوم يأتي بعض آيات ربك لا تنفع نفسا ايمانا الآية على وفق الاحاديث الصحيحة الواردة في باب قبول التوبة وعدم قبولها فلما معنى لكون الايمان الموصوف باحدى الصفتين نافعا قبل ذلك اليوم او بعده اصلا ويمكن ان يجاب عنه بان التخصيص بذكر اليوم مخصوص بالايمان الموصوف بالصفة الثانية لانه محل الاشكال ومح الاعضال وعدم نفعه في ذلك اليوم عدم انجاء صاحبه عن دخول النار واما بعد ذلك اليوم فينفعه بانجائه عن الخلود فالمراد بذكر اليوم او ان الحارث هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه هذا الوجه من الجواب وللحق فيه بعد مجال ثم لا ينبغي ان لو حذف من البين حديث التخصيص بذكر اليوم وقبل في الجواب عن دليل الخصم كوزان يكون النفع المنفي بالنظر الى نفس الموصوفة بالصفة الاولى في عدم الخلود في النار والنظر الى نفس الموصوفة بالصفة الثانية عدم الدخول في النار او ذكر لاينا في الخلود ولو بعد ازالة متطاولة فلا يثبت مدعى الخصم لكان احسن هذا ما ينسرى في هذا المقام وكمنق هذا المقام يستدعي مجالا فوق مجالي لنا الوجه الثاني ان التردد محمول على اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانا يعني ان او لاحد الامرين في سياق النفي عند العموم كالنكرة المنفية وذلك بان بلا حظ عطف او كسبت على امت ثم

والمعنى ان النفع لا يكون له اثر في قبول التوبة

والمعنى ان النفع لا يكون له اثر في قبول التوبة

والمعنى ان النفع لا يكون له اثر في قبول التوبة

والمعنى ان النفع لا يكون له اثر في قبول التوبة



ثم يستلزم النفع عليه فيفيد عموم السلب لا سلب العموم فانه مستفاد من اعتبار دخول النفي على المعطوف عليه او لانه المعطوف على ذلك المنفي بنى كما هو معنى الوجه الاول من الجواب وامر هذين الاعتبارين موكل الى ما يناسب المقام فلم يلزم من الآية الكريمة عدم اعتبار الايمان المجرد فان قلت هذا الاعتبار لا يستقيم لانه لانه اذا انتفى الايمان انتفى كسب الخير في الايمان بالضرورة فيكون ذكر لغوا من الكلام وايضا الاشتراط باحد الامرين انما يحس اذا امكن كسب كلامه بدون الآخر وهما لا يمكن كسب في الايمان بدون وان امكن الايمان بدون كسب قلت الكل مندفع بالتأمل في كون المقصود الاشتراط باحد الامرين فان الاشتراط باحدهما يمكن تحقيق احدهما فقط دون الآخر بل وبعض عدم امكان كسب كل منهما بدون الآخر وذلك لان التلازم بين شيئين لا يوجب كون الاشتراط باحدهما مغنيا عن الاشتراط بالآخر اما معا او بدلا فانه بعد الاشتراط باحدهما قد يكون الاشتراط بالآخر بخصوصه مقصودا وان لم يتحقق بدون فان اشتراط شيء بآخر يكون بسبب خصوصية وتعلق بينهما يستدعي ذلك التعلق سبق التا على الاول ولذا يتبين بحيث يكون احدهما موقوفا والآخر موقوفا عليه ووجه ان ذلك الثاني ظاهر واما اندفع الاول اعني حديث اللغو فلانه بعد ما كان النفع مشروطا باحد الامرين سبق الايمان او كسب المذكور وان كان كسب منها مستلزما للآخر يظهر وجه عدم نفع الايمان لنفس خلت عنها ولا يضر بالمقصود كون الخلود عن سبق الايمان مستلزما للخلو عن كسب لان عرضا ببيان عدم نفع ايمانا نفس خلت عنها وهذا حق بسبب اشتراط النفع باحدهما فلا يضرنا كون الخلو عن واحد مستلزما للخلو عن الآخر كل ذلك يظهر بالنظر الصادق وما ذكرنا من احصاء الغير عما كلفه بعض الفضلاء في الاشتراط باحد الامرين من انه يجب اعتبار العمل الصالح سابقا بان يقال النافع هو العمل الصالح في الايمان فان لم يوجد فالايمنان لا يجوز ان يقال النافع هو الايمان فان لم يوجد فالعمل الصالح في الايمان لان الايمان اذا انتفى انتفى العمل الصالح فيه بالضرورة وقد يجاب عن تمسك الخصم بان الآية من باب المدح التقديرى اي لا ينفع نفسا ايمانا ولا كسبها في الايمان لم يكن آمنت من قبل او كسبت فيه فتأمل الوجه الثالث ان او كسبت عطف على لم تكن آمنت لا على آمنت والمعنى لا ينفع نفسا ايمانا الذي احدته حين باقى بعض الآيات وكسبها فيه اي الايمان الحارث خيرا ولما لم يكن في كلمة الانفصال موقع لجواز الجمع والخلو عن كل معنى الواو هذا على ما صح ضبط في بعض النسخ وان كتبت بفتح الهمزة وفي بعضها ضبط لا تنفع الايمان الحارث لنفس كاسبة فيه خيرا والوصل حاصل

المعنى تمت لمولانا سنان جلي
القاضي العسكر بالانطا

عنى عنه سنة ١٢٨٤

والمعنى ان النفع لا يكون له اثر في قبول التوبة

والمعنى ان النفع لا يكون له اثر في قبول التوبة

والمعنى ان النفع لا يكون له اثر في قبول التوبة

والمعنى ان النفع لا يكون له اثر في قبول التوبة

والمعنى ان النفع لا يكون له اثر في قبول التوبة

والمعنى ان النفع لا يكون له اثر في قبول التوبة

في الصور الواقعة لا الامكان وذكر ان العلامة بين الشئ وبين وقوعه لا يستلزم العلامة بينهما شيئا ولا امتناعا الا يرى ان عدم الفعل الاول على رأي الحكماء متعلق بعدم الواجب نعم بحيث يستلزم وقوع احدهما وقوع الآخر مع ان عدم الواجب يمنع بالذات وعدم الفعل الاول ممكن بالذات فان قلت سلمنا ان ما يستلزم المحال لا يلزم ان يكون مستحيلا بالذات لكن يلزم ان يكون فيه استحالة ما سواه كما في الاستحالة من ذات او من ذات غيره قلت نعم يلزم ان يكون المستلزم للمحال محال بالغير ولكن لا يلزم ان يكون منشاء استحالة ذلك اللازم حتى يلزم فيما نحن فيه ان يكون ما في بعض الممكنات من الاستحالة بالغير كاجتماع الجاهل مثلا بسبب استحالة انقلاب علمه تعالى جهلا فان قلت ليست الاستحالة ولو بالغير مانعة عن كون المستحيل معدولا للعيد قلت لا كيف وما من مقدور له الا وهو ممنوع بالغير قبل وقوع قدر ضرورة ان كل واقع وجودا كان او عدما لا يقع الا بعد ما وجب ويقال لذلك الوجه السابق ويلزم امتناع الطرف الآخر وبالجمله الثابت عندنا ان ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يقع البته فانما ان ذلك بسبب علمه تعالى وتقديره فلم يثبت بل نقول عندنا ما يدور على ظاهره وهو ان التقدير تابع للعلم والعالم تابع للمعلوم وشان التابع ان لا يؤثر في المتبوع لا ايجابا ولا نفيًا ولا منعكس امر الاصاله والتبعيه وتوضيح ذلك انه تعالى علم موت الجاهل مثلا على الكفر وقدره لانه مات على الكفر في الواقع لانه مات على الكفر في الواقع لانه تعالى علم موته على الكفر وقدره وقد ثبت على هذا المعنى الفاضل المحقق نعم الدين طوسي في رد قول عمر الخيام **ببيت** من بني خورزم ومهر كجومي اهل يوم مي خوردم من بينزداوسه ديوه مي خوردم من حق نازل مي دانست كرمي كورم علم خدا جهل يومه كفتي كه كنه بنزد من سهر ديوه اس نكته نكويد انكه او اهل يومه علم ازني علت عصيان كردن بر عقل طر رعيت جهل يومه **وتفصيل ما** نبه عليه ذكره الفاضل بلوما قيل العلم تابع للمعقول على معنى انها ساطقان والاصل في هذا المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة النفس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان النفس في حد نفس ممكن ان ينعكس الى ابيها فالعلم بان زيد سيفوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسها بحيث يقوم فيه دون العكس فلما مدخل العلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والالزام ان لا يكون الله تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما لافعاله وجودا وعدما ومن ههنا تبين ان من قدر الشبهة بها التي تمسك بها الخيام ثم قال ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه صرنا الا بالانتم ابن هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعه قدر ضرر واضر وكذا من قال ولعاير ان يقع كون العلم تابعا للمعقول بمعنى انه لا يتعلق الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شئ انه يكون والا يكون و يلزم الوجوب والامتناع من قبله يناسب ذكرنا لساق الكلام في هذا المقام وهي انه لا يقع

الامام الرازي

صاحب التلويح

الطلاق بانته طالق في مشيئة الله ويقع بانته طالق في علمه الله تعالى لان العلم تابع للمعقول فلا يمكن تعلق وقوع شئ بعلمه تعالى بخلاف تعلقه فانما مشيئة و وقوع الكائنات تابعة لها ولما لم يمتح معنى التعلق في الثاني فالمراد المعنى التبيين للاشتغال كما في زيد في نعم ولا حاجة الى الجوز في العلم وهذا هو البسر في كون التعليق بمشيئة متعارفا ودون التعليق بالعلم لا ما سبق الى بعض الايام ان ذلك لان مشيئة الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علمه تعالى فتعلق بجميع الممكنات والتمتع اذ لا تأثير لما ذكر في الفرق المذكور كما لا يخفى على من تأمل واجاد والله الهادي الى سبيل الرشاد والذي ينسب الى الحس الاشعري من الاستدلال على وقوع التكليف بالمحال بان يقال ان الله تعالى عالم في الازل اني ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن بتعبد علمه تعالى جهلا وهو محقق فاعانه في فالامير بالايمان يكون تكليفا بالمحال فتجول والاستدلال على المطلب المنقول وجه معقول مذكور في موضعه فان قلت علمه تعالى بموت ابي جهل على الكفر كان ثابتا حال وجوده ولا موت له على الكفر و فكيف يصح تعليق الواقع بما لم يقع بعد قلت علمه تعالى ليس بزمان فلان زمانا للمعلوم المذكور بالتبس اليه فان نسبة التأخر والتقدم بحسب الزمان انما تجس بين الزمان بل نقول كل الحوادث وجميع الكائنات واقعة نظا اليه والى علمه المنزه عن النسبة الزمانية في زمانه المخصوصه واوقاته المحدودة ولا منظر بالقياس اليه تعالى انما ذلك بالقياس الى من يمر عليه اجزاء الزمان ويجري عليه احكام تغلب الالهراق وينغاث عند حاله متى بالمعنى والاستقلال ولا ذكر ما قاله المحقق من الحكماء وان علمه تعالى حضوره وارادوا بذكر الحضور وجود المعلوم في الحاضر فان قلت هذا يلزم ان لا يكون الاشياء قبل وجودها معلومة له تعالى قلت ان اريد بالقبلية الزمانية فاللما ممنوعة وقد شبهت على سند المنع قبيل هذا وان اريد بالقبلية الذاتية فالذكر عيني محذور فان غاية ما يلزم منه ان لا علمه تعالى علمه الوجوه معلومة ولا فساد فيه فان قلت فكيف الحال في المعدومات التي لا فطر لها من الحضور بالمعنى المذكور قلت انهم يقولون لها وجود في البقاء العاليه وكفى ذكر الوجوه حضورا في حقها وتحقيق الكلام في هذا المقام يستدعي محالا فوق محالنا هذا فليست الكفاية ذكر صاحب الكشاف في تفسير سورة الرحمن ان عبد الله بر ظاهر دغا الحبي من الفضل وقاله اشكا قوله تعالى كل يوم هو في شأن وقد صح ان العلم حفي بما هو كائنا في يوم القيمة فقال الحبي انما يعني التي ذكرت في قوله تعالى كل يوم هو في شأن شيئا يبدى بها لشيئوا ببداء ما فقام عبد الله وقيل رأسه ولا يخفى على الفطن ان مدار ما اشار اليه في الجواب على قرناه فيما سبق من انه لا منظر بالنظر الى الوجوه الكائنات قبل وعلايل كل ماله خط من الكون كائنا بالنظر اليه تعالى في وقته المخصوص انما لا يتنا بالنسبة الى من يفيد بعيد معنى وههنا دفيقة اسه وهي ان قوله تعالى وان جهنم لم تحيط بالكافير

قيد لصاحب التلويح

زمنه

اختيار عن شأن الابداء وقوله تعالى والذين كفروا للجهنم مجرون من اضبار عن شأن الابداء فافهم
فالمصير الى الجوز في الاطاعة وفي جهنم من ضيق الفطن كما لا يخفى على ارباب الفطن **وام** ان جفاف القلم
عبارة عن الفراغ عن التدبير ونثبت المقادير على طريق التمثيل والنصوية فان الكاتب انما يكتب قلمه
بعد فراغه عن الكتابة وفي قوله تعالى الى يوم القيامة اشارة الى ان حكم التدبير لا يتجاوز الكائنات
في علم الكون والفساد وعلى وفق هذا ورد جواب كعب بن جراح حيث قال ويحكمنا كعب بن جراح من حيث
الآخرة فقال نعم يا امير المؤمنين اذ كان يوم القيمة يرفع اللوح المحفوظ ذكره الامام القرطبي في تفسيره
سورة الكهف وكان في قوله تعالى لطوى السماء كطي السجل اشارة الى ان حكم القضاء والقدر يرتفع
ذلك الوقت الذي ينهي عنده احكام عالم الكون والفساد ولهذا اي لعدم دخل التدبير فيما يكون في
عالم الغيب قال عليه السلام لا امر حسيبه لما سمعها تدعو وتقول اللهم معني بزوجي رسول الله وكاتبه
ابي سفيان وباني معاوية وقد سالت الله لاجال محروبة وايام معدودة وارزاق مقسومة لربيع
شيئا قبل حلة وان يؤخر شيئا عن محلة ولو كنت سالت الله ان يعبدك من عذاب في النار وذو عذاب
في القبر كان خيرا وافضل وبهذا التفصيل اندفع ما قبل العذاب مقدر كمن دعاء النجاة كالا اول فكيف
بذبح الدعاء في الاول دون الثاني واجيب بان الكلام مقدر كمن دعاء النجاة من العذاب عبادة
دون زيادة الاجل فان قلت اذا كانت الاجال محروبة لا يتقدم على اوقاتها المعينة ولا يتأخر عنها
فما وجه قوله عليه السلام الصدقة والصلوة نعمان الديار وترديدان في الاعمار قلت وجهه ظاهر فان
مدلوله ان الصدقة والصلوة من جملة الاسباب التي قد رتب الله تعالى زيادة العمر بها ولا دلالة
فيها فيه على زيادة العمر بتأخر الاجل عن صفة المزوب وما في الكشف وعن كعب بن جراح ان قارحين
طعن عمر ربه ولوان عمر ربه دعاء الله تعالى لاخر في اجله فقبل كعب بن جراح فقال الله تعالى فاذا جاء
اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون قال فقد قال الله تعالى وما يقر من عمر ولا ينقص
من عمره الآية واستغاض على الالة ان الله تعالى بفكره وفسخ في حدته وما يشبهه مردود
بنص الحديث السابق ذكره والمذكور في قوله تعالى وما يقر من عمر ولا ينقص من عمره مطلق الزيادة
والنقصان لا الزيادة على حد مزوب عند تقدير الاجال والنقصان عنه فلا ينافي مدلول الحديث
المذكور وتفصيل ذلك ان قوله تعالى وما يقر من عمر من باب تسمية الشيء بما يؤهل اليه اي وما
يقر من احد الابرار انه يرجع الضمير في قوله ولا ينقص من عمره اليه والنقصان من عمر الممر محال
وهو من التسامح في العبارة ثقة بفهم السامع بهذا مجب الجليل من النظر واما النظر الدقيق فيحكم
بصحة ان المراد الذي قدر له عمر طويل يجوز ان يبلغ حد ذلك العمر وان لا يبلغه فيه يد عمره على الاول
وينقص على الثاني ومع ذلك لا يلزم التدبير في تقديره وذكر لان المقدر لكل شخص انما هو الانفس

الانفس المعدودة لا الايام المحدودة والاعوام المحدودة ولا خفاء في ان ايام قدر من الانفس
وسعص بالصحة والحضور والمرض والتعب فافهم هذا السر العجيب حتى يتكشف لك سبب اختيار بعض
الطوائف من النفس ويتضح وجه كون الصدقة والصلوة سببا لزيادة العمر وعلى موجب كلا النظر
لادلالة في النص المذكور على ان التدبير بسبب لعدم تغيير الامور المقدر كما توهم الامام البيضاوي
حيث قال في تفسيره قوله تعالى ومكر اولئك بهو يبور نريد ولا ينبغي لادان الامور مقدر فلا يتغير كما
دل بقوله تعالى والله خلقكم الآية واما فساد ما ادعاه من المدلول المذكور سبق بيانه مرارا واذا
تقرر ان علمه تعالى وتدبيره لا يخرج احد طرفي الممكن عن جد الامكان وحين العدة فالعبد غير
مجبور على افعاله التي تكسبها وغير مضطر في الاعمال التي يباشرها بسبب علمه تعالى وتدبيره كما زعم
المجوه وتوهم من تبهم بل انه لا امام البيضاوي **حيث** قال في تفسيره قوله تعالى وما كان اكثرهم
مؤمنين من سورة الشعراء في علم الله وقضائه فلذلك لا يلزم امثال هذه الآيات العظام وحيث
قال في تفسيره قوله تعالى ان الذين رجعتم عليهم كلمة العذاب لا يؤمنون من سورة هود عليه السلام
اولا يكذب كلامه ولا ببعض قضائه ثم قال في تفسيره قوله تعالى ولوحا بهم كل آية فان السبب الاصل
لامانهم وهو تعلق ارادة الله تعالى بقضائه وحيث قال في تفسيره قوله تعالى وفريقا حق عليهم الضلالة
من سورة الاعراب بمقتضى القضاء السابق وعلى وفق هذا ورد ما روي ان عمر رضي الله عنه ان سارقا فغا
ما حمله على السرقة فقال قضاء الله وقدره فقطع يده وضربها ثم اتى به فجلده فقال قطعت يدك لرسول الله
وجلده ذلك كذا بك على الله تعالى ومما شهيد ببلان ما حقه من ان علمه تعالى وتدبيره لا يخرج
العبد الى صبي الاضطراب ولا سلبان عنه الاختيار ما روي ان شيئا من اهل الشام حضر صفدي مع علي
فقال له اخنا يا امير المؤمنين عن سيرنا الى الشام اكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال له نعم يا اخا
اهل الشام والذي خلق الجنة وبراء النية ما وطينا موطننا ولا سطنا وادبا ولا علونا نلنا بالقضاء
من الله وقدر فقال السامي فعند الله تعالى احتسب بماني يا امير المؤمنين ولما اضل ان الى اجرا في
اذا كان الله تعالى قضاه على وقدره فقال رضي الله تعالى قد اعظم الاجر على مسيركم وانتم سائر
وعلى مقامكم وانتم مقبضون ولم يكونوا في شئ من حالكم مكرهين ولا الهام مضطرين ولا عليهم كجبر
فقال السامي وكيف ذاك بالقضاء والقدر سافنا عنها كان سدا واصرفنا فقال رضي ويحكمنا
اذا اهل الشام لم يكتفوا بقضاء صملا لازما وقدرنا لاجرا لو كان ذلك كذا لبيطل الثواب و
العقاب وسقط الوعد والوعيد والامر من الله تعالى وانزى وما كان المحس او لا بنو ابلاجل
من السبي والسبي بعقوبة والذنب من المحس تلك مقالة عبدة الاوثان وخراب الشيطان وضما
الرحم وشهادة الزور وقدرية هذه الافه ومجوسها ان الله تعالى امر عبادة محسروهاهم بخير

وكلف سيرة ولم يكلف عيدا ولم يرسل الانبياء لعما ولم ينزل الكتاب عينا ولا خلق السموات والارض
وما بينهما باطلا فذكر ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الله فما القضاء والقدر
الذين سافانا فكانا ميسرا بهما وعنهما قال رض الامر من تعالى بذلك ثم تلا وكان امر الله قدرا
مقدورا فقام الشامي فحاضر ورأى لما سمع من المقال وقال فوجت حتى يا امير المؤمنين فتع الله
عندكم انشاء الله يقول انت الامام الذي نرجو اطاعته يوم الحساب من الرضى عفرنا او صخر
من ديننا ما كان ملتبا جراك رضى بالاصحاب اصنافا وقال عمر بن عبد العزيز رضى رجل ساكرا
القدر فقال ان الله تعالى لا يطلب باقضى وقدر وانما يطلب بما يرضى وقاير وهذه الاشارة
منه على وفق بالعبارة السابقة يعنى قول على رض الامر من الله بذلك وقوله وقد اعظم الاجر على
ميسرهم آه على وفق ما ورد في الكلام القديم من قوله تعالى لا يصيبهم ظاء ولا نصب محضه في سبل
الله ولا يبطون موطيا يغيظ الكفار ولا ينالون من غدر ونبلا لا كتب لهم به عمل صالح وفي قوله
ولو كنت تعلم الغيب لاسكتن من الغيب ولما سمى السواد لانه ان ظاهره على ان التقدير ليس
بالزم فانه لو كان نصيب كل شخص من الغيب والشه معذرا بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان لما
كان للتعلق المذكور وجه صحة وتفصيل ذكره لو كان للتقدير ثانياً يجعل القدر على صدمتين
خبر كان او شراخا متضميا لم يكن بد من حصول القدر من قدر له نفعاً كان او ضرراً او وصوله
اليه مكرها كان او مرضياً فيلزم من ذلك ان لا يكون لقدر العبد واهتياؤه مدخل في جلب نفعه
ودفع ضرره عالم كان باسبابها او جاهلاً واللام منتف بما دل عليه النص المذكور من تفاوت
الحال بالعلم والجهل لا يقال يجوز ان يكون العالم بالسباب من الشرايط التي لا بد من عدوها
في حصول ما قدر له من الخير والشر على صدمتين لا نالقول على تقدير كل شئ لا بد من حصول
العالم بالسباب له او عدم حصوله فينبغي ان لا يلزم قطعاً ومما يدل على ما تقدم من التفصيل
دلالة تقبل الرد ولا التاويل ما روي الترمذي عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لما عوق
الله وعون قال آمنت ان لا اله الا الله آمنت به بنوا اسرائيل وانا من المسلمين قال جبريل انهم فلورا
رائني يا محمد واما ان اخذ من حال الجوقاوسيه في فيه لانه ان تدركه الرحمة وقال ابو عبيس هذا
حديث حسن وفي التفسير روي عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال آمنت ان لا اله الا الله آمنت
جبريل في فاه البرات خفية ان تدركه رحمة الله تعالى وجه الاستدلال لانه لا يمكن ان يكون للكائنات
قبل حدوثها تقدير تقبل التغيير او لا يكون وعلى الاول لا يمكن ان يكون ما يلزم ذكره وما بيننا
وهو ان لا يكون للكثرة في الرد والدفع نفع معلوماً بجبرائيل علم او لا يكون والثاني بين البطلان
وكذا الاول اذ لا يليق بشان عاقل منا فضلاً عن شئ من عدم العلم موجب علمه خصوصاً في هذا المقام

المقام فتبين الثالث فتم المرام قوله لعلمك ظنت فضاها رياه يعصفه ما روي في المصباح عن انس رضى الله عنه قال
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر ان يقول ما مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقلت يا بنى الله انا بكبر
بما جنت به فهل يحاف علينا قال نعم ان القلوب بين اصبغين من اصابع الرحمن يغلبها كبريتا
فان قلت اليس الحذر لا يغني عن القدر كما ورد في الحديث النوى قلت نعم ومع ذلك لا بد من الحذر
ولذلك قال عليه السلام فرعن المحذور فرار عن الاسم وقد نهى في كتاب الله عن الغناء النفس في
التهلكة وفي الفتاوى الظهرية رجل كان في بيته فاخذته الزلزلة لا يمكن له الفرار الى القضاء بان سجد
الفرار النبي صلى الله عليه وسلم عن الحائط المائل وذكر في الغايق انه عم برحاط مايل فاسرع في المشي فقتل
بارسول الله اسرعت فقال اخاف موت الغوات اى موت الحاجة والسرفى ان الجزر لا يغني عن الغذاء
ان القدر على ما قدم سبق على وفق الواقع فكل ما يقطع فهو المقدر بحال المتبداء ولا احتمال للتحول
الى هذا ومنه في جوابه عليه السلام بقوله فوكر من قضاء الله حين قيل له ان الله من قضاء الله تعالى و
لقد احسن من قال على وفق الاشارة الواردة مما ذكر من القيمة عن جبريل البشر الحذر لا ينفع من القدر بل يدفع
البشر المقدر من الخير والشر وفي جامع الحكيم الترمذي مر فوعا اذا قص الله لعبد ان يموت بارض جليل
لها اليها حاجة وفي الكشاف روي ان مكراً الموت مر على سليمان عليه السلام فجعل ينظر الى رجل من طلبه
فقال الرجل من هذا قال مكراً الموت كان يريد في فاس سليمان عليه السلام ان يحمله على الزبح ويلقبه بلب
الهند ففعل ثم قال مكراً الموت سليمان كان دوام نظري اليه يعجب منه لاني امرت ان اقبض روجه
بالهند وهو عندك ومن هنا ظهر ان تقليد الامام البصا وكما في الحديث المذكور حيث قال في تفسير قوله
وما اغنى عنكم من الله من شئ مما قضى عليكم بما استرت اليكم فان الحذر لا يمنع القدر بل يصيب المحذور مبنى
تفسيره على ان يكون ما قضى جلاً لازماً وقدره صاد ذلك المبني فالوجه في تفسيره تكدي لانه ما ذكر في الهند
اي لا ينفع ولا ادفع ان كان الله اراد بكم شئاً من ذلك وكذا ظهر عدم اصابته في تفسير قوله تعالى
فالتوا في سبيل الله حيث قال لما بين ان الفرار عن الموت غير مخلص وان القدر لا محالة واقع امرهم
بالقتال وليس في سيات ما ذكر وهو قوله تعالى الم الى الدين فخرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت
فقال لهم الدر موتوا ثم اصياهم الآية بيان ان الفرار عن الموت غير اصل في حق شخص من الاشخاص
وفي وقت من الاوقات فان قلت اليس في الحديث ام جسيبة رضى الله عنها السابقة ببيان دلالة على ان في تقدير
الاجال والارزاق في الازل قضاء صماً لازماً قلت لا لانه ذكر التقدير حين يوم المكر عنه نفع الروح بار
كلمات لا في الازل فلا دلالة فيه على ان في القضاء الازلي صماً لازماً وتفصيل التقدير المذكور على ما روي
في صحيحين عن ابن مسعود رضى الله عنه قال ان احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين يوماً ثم يكون عليه
مغيفه ثم يسأل ذلك ثم يرسل الله اليه المكر فينفع فيه الروح ويومر باربعين يوماً ثم يكون عليه

ونفع وسعيد قدم الرزق على الاجل لان المراد منه من الخلق ومن يتبع الرزق فاد العلم منه لانه يقع
 في تلك الدنيا واما السعيد عن الشئ صمما للمكتوب بالخير واما قال شئ وسعيد ولم يقل شقاوته وسعادته
 لان المراد تقديره من اهل الجنة او من اهل النار وذلك بما ذكره لايمان لان السعادة والشقاوة قد
 يجتمعان في شخص واحد باختلاف الاحوال بخلاف اطلاق العبد والشئ فباعثا بالغالبا ومن
 نبيه لهذه الدفعية زعم ان فيه عدولا على الظاهر واياك ان تظن ان في قولنا فلادلالة فيه على ان
 القضاء الازلي صمما لازما دلالة على ثبوت اليقين والجل في التقدير الواقع بكتابه المكمل والواو في لطم
 امه لانا قد سمعناك مرارا وقدرنا سمعناك سر وجره ان شأن التقدير ان يتبع المقدر فلا يطيل
 ملنا فلادلالة فيما رواه ابن مسعود على ان ما قدر لكل شخص من قدر معين من الرزق لا بد من
 الوصول اليه سواء سعى في تحصيله او لم يسعى وان الحد لا يزيد بالجد على ما افصح عليه في المشو المو
 حيث قيل رزق توبرتوز تو عاشق تر است . تو نوكل كن مارا رن باد دست . كرمزار اني
 بياد در دست . وريد راني دميد در دست . كيف ولو كان الامر ما ذكره والشان على مارت
 لما امر العبد بالسعي والطلب في قوله تعالى وابتغوا من فضل الله ولكان اكسب فضا وقضى
 محمد بن الحسن الشيباني على انه من الغرائب فالحق ما اشار اليه بعضهم كقوله كرتشيني وصيد قورت
 دست ذبايت جو عنكبوت كني . ولا تمسك للجيرة للاماني للثكلت والقدرة المنكرين للقدرة
 في قوله عليه السلام ما منكم من احد الا قد كتب معة من النار وتعد من الجنة بان يقال ان
 السعادة والشقاوة لو كانتا مقدرتين بحيث يتنظرت اليهما التغير والتبدل لم يكن التكليف والما
 مفيدة فان من كنت معتقده في النار لا تطلقه عنه ايمان وخلوص وبهذا التفصيل من غدار ما قبل
 اصح ما يقوله الامم سبق عليه القول في اثبات القضاء اللازم والقدرة الواجب وقالوا ان قوله
 سبق عليه القول مشعر بان كل من سبق عليه القول فانه لا يتغير حاله وهو كقول علي عليه السلام
 بن سعد في مبطل امر والشئ من سعي في بطن امه انتهى واما ان توهم ان قوله تعالى ولو شئنا
 لا يتنا كل نفس بديها ولكن حق القول من لام لان جهنم من الجنة والناس اجمعين دلالة على
 عدم ايمانها على سبق التقدير الازلي كما سبق الى وهم الامام ايضا حيث قال في تفسيره وذكر
 لفرج بعد ايمانهم لعدم الشبهة السبب على سبق الحكم بانهم من اهل النار لان سبق القضاء بما ذكر
 كنانة من القضاء الحكم اياه فمعنى قوله تعالى ولكن حق القول من ولكن اقضي الحكم الالهية فلا
 ذكره وكذا سبق الكلمة في قوله تعالى ولو لا كلمة سبقت من ربك الى اجل سمع لغضبي بينهم . كناية عن اقضا
 الحكم ما في القضاء الازليتي من الاحكام اي لو لا مقتضى الحكم الالهية لغضبي بالاستغفال فلادلالة في
 هذا المقام على ان التقدير في ازل الازل تاثير في الاحوال والاعمال وسيا في الكلام ما يتعلق

فانما التقدير

هزاران

للمع

فانما التقدير

ما يتعلق بهذا المقام وبه يندفع بقية الاوامر بعون الملك العلام واما الجواب المذكور الامام ايضا
 في شرح المصباح وهو ان الله تعالى دبر الاشياء على انشاء وربط بعضها ببعض وجعلها اسبابا وسببا
 وان كان يقدر على ايجاد الجميع ابتداء بلا اسباب ووسائل كخلق المساك والاسباب لكنه لم يقضه
 حكمه وسبقت بكلمة وجرت عليه عادة في قدرانه من اهل الجنة قدر له ما يقرب اليها من الاعمال وقفت
 لذلك باقدار وتمكينه منه وكريضة عليه بالترغيب والترهيب والانه قلبه لقبول الحق وارشاده لنميمة
 والحق ومن قدرانه من اهل النار قدر له ضللا فذكره وضله حتى اتبع هواه وران على قلبه الشهوات و
 لم يفر النذر والاشافي باعمال اهل النار واجرت بها حتى طوى عليه صمغه عره وكان ما يدخل النار
 ما كدسه وهو معنى قوله وكل من لم يصلق له ولا يروى قليلا ولا يشق غلبا كالا يخفى على ذو
 الفهم المتأمل في مقعد الشكر ومقعد الوهم واذا تفقت ان التقدير الازلي لا يلجئنا الى ما فضلنا
 من الجحيم والسر ولا يضطرنا الى ما عملناه من الطاعة والمعصية فقدرت بقينا لانه لا منتهى للاعتد
 عن الذين الصادق عنا بالاختيار والرضى بان يقال انه مكتوب علينا في الازل فلا سحر في القوم والتقية
 في العمل فلا تظن ان جواب آدم لموسى عليه السلام من هذا القبيل وتفصيله على ما رو في المصباح عن
 عبد الله بن عمر بن العاص رفعه انه عليه السلام قال اصفح آدم وموسى ربهما في ام موسى عند ربهما عم
 انت آدم الذي طعنتك الله تعالى بيد ونفخ فيك من روضه واجهدك ملائكته واسلكك الجنة ثم ربطت
 الناس بخطيئتك الى الارض فقال آدم عليه السلام انت موسى الذي اصطفيك الله رسلا لاية وبكلامه
 واعطاك الاولاد فيها بيان كل شئ وفربك تخيئا فيكم وجدت الله تع كبت التورية قبل ان اخلق
 قال موسى عليه السلام باربعين عاما قال آدم عليه السلام هل وجدت فيها وعصى آدم ربه فغوى
 قال نعم قال اقلوا موسى على ان علمت عملك كتب الله تعالى ان اعمله قبل ان يخلقني باربعين سنة
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في ام موسى هذه محاجة نفسانية ومكالمات بينهما في عالم المثاني وحصيفة
 القدس على ما اشبه اليه بقوله عليه السلام عند ربهما وليس المراد من المكينة في قوله كبت بالتورية
 كبتها في الاولاد التي اعطانا الله تعالى موسى عم وذكر في كتابة العزيز وصفه وقال وكتيناله
 في الاولاد من كل شئ موعظة وتفصيلا لكل شئ لانها كانت في زمن موسى عم وكان موسى يسمع
 صرير القلم ذكره الشئ في التفسير والحديث مما ينسكب به المحبة والقدرة بنكره وكلا الفريقين على جرف
 بار من الافراط والتفريط فان قلت فما وجه جواب آدم عليه السلام قلت تقديره موقوف على تمهيد
 مقدمة وهي ان كل ما يحدث في عالم الكون له صورة اجالية في لوح المحفوظ على وفق القضاء
 الازلي المنزه عن النسبة الزمانا ويكون ما في ذكر اللوح من الصور الاجالية غير عنه في القآن بام
 الكتاب واسير الى تجزئة عن الزمان بقوله عند ثم ان له صورة تفصيلية في لوح المحفوظ والاثبات على

فانما التقدير

تقديره

وفى ما افترضه الحكم الالهية وقد عبر عن هذا التوجع في التنزيل سماه الدنيا وقد وقع الاستدلال
بهذه اللوحية في قوله تعالى بحوائث ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب قال الامام العاشر في تفسيره
سورة الانعام وهو الذي خلقكم من طين للمادة الهيولى فيه ثم قضى اجلاً مطلقاً غير معين بوقت
وهو لان احكام القضاء السابق الذي هو ام الكتاب كلية منزلية عن الزمان متعالية عن الشخص
او محلها الروح الاول المعنوي عن التعلق بالحوادث والاجل الذي تقبضه الاستعداد طبعاً بحسب
ملوثة المسح اجلاً طبعياً بالنظر الى نفس ذلك المزاج الخاص والتركيب المعين بلا اعتبار عارض من
العوارض الزمانية واجل مستحق عنده الاجل المقدر الزماناً بحسب وقوعه عند اجتماع الشرائط وار
تفاع الموانع المثبت في كتاب النفس العلكية التي هي لوح القدر مقارنا لوقت معين ملازمه
كما قال الله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون الى هنا كلامه فان قلت
اليس قوله واجل مستحق عنده هو الاجل المقدر الزماناً لما قدمت من ان في عبادة عنده في
قوله تعالى وعنده ام الكتاب اشار الى تعالية النسبة الى الزمان قلت لا لان عند في القول الدالة
ط في لام الكتاب بخلاف القول الاول فان فيه ط فيكون الاجل فيه مسمى لانفسه ولا ينافي كونه
زمانياً عدم زمانية تسمية واعلم ان عبادة الاجال في كلامنا وعبادة الكلية في كلام القائلين
على بصطلح المقولين بل المراد منهما ان يكون ذلك المثبت بحيث ينطبق على ما هو الواقع ولا يتغير
ومع ذلك لا يبرول الانطباع ولا يلزم المخالفة للواقع وهذا المتعالية عن قدمتي وتوحيدها الى
هذا بقولنا المنزه عن النسبة الى الزمان في توصيف ما يطابق تلك الصورة الاجالية من القضا
الارضية واسار ذلك الامام اليه بتوصيفه الكلية بالمنزلية عن الزمان وفي هذا ما هو المبرور من
التفصيل وبهذا البيان انكشف وجه ما قالوا ان انتساح بعض الاحكام لا يتأخرون الكل في اللوح
المحفوض على وجه مطابق للواقع قال الامام المذكور في تفسير سورة البقرة اعلم ان الاحكام المثبت
في اللوح المحفوض اما خصوصية واما عاقبة والخصوصية اما ان يحصى بحسب الاشخاص واما ان يحصى
بحسب الارزمنة فاذا نزلت بقول الرسول فالتى يحصى بالاشخاص تنقي بقاء الاشخاص والتي يحصى
الارزمنة فتسحق وتزال بانقراض تلك الارزمنة فمرة كانت كسوحات القرآن او طويده كاحكام الشرائع
المتقدمة وقد كسح بعضها بما في محض عمل شخص معين او بشخص معين في زمان معين فيسحق
بانقراض ذلك الزمان ولا يتأخر في اللوح اذ كانت فيه كسح والعمامة يتبع بقاء الذين
ككون الان صواباً مثلاً الى هنا كلامه قوله اذ كانت فيه كسح اجمالاً قد مناه من التفصيل فبذلك
وانتهى الهادي الى سبيل الرشاد وما يوافق ما قرأه من ان للكتاب بعد محاذ في لوح المحو والابنات
ينظر في عليه التبديل والتغيير ما روي في التنزيل في تفسير سورة الفاطر عن عمر رضي الله عنه كان يدعو

عنه

يدعوا بهذا الدعاء اللهم ان كنت كتبت اسمي في ديوان الاشقياء فالحية ديوان الاشقياء واشتبه في ديوان
السعداء فانك قلت وقولك الحق بحوائث ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ومن هنا انكشف وجه حكمه
الامر بالجد في قوله تعالى واحذركم والنهي عن الغناء النفس بالملك في قوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى
التهلكة واتضح ان ما فعله فرعون من زرع ابنائه بنى اسرائيل منشاء وانه السف والحقه كان عزم صاحب
الكشف حيث قال في تفسيره سورة القصص سبب زرع الابناء ان كان هناك يولد مولد في بني اسرائيل
ينسب ملكه على يد وفيه دليل بانه على كماله حق فرعون فانه ان صدق الكاهنين لم يدفع العنق
الكائن وان كذب فاقوه القتل انتهى بل منشاؤه بصديق الكاهنين فما اجره عن المقدر في سبب
الدنيا المكتوب في لوح المحو والابنات فاراد دفعه بمباشرة استبا الوقوع لعلمه من الكاهنين او من
بان المكتوب في سماه الدنيا ليس بكائن حتماً بل قد يندفع وانه يقر ما قدمنا فلنسم احد اللوحين
المذكورين بلوح القضاء والاخر بلوح الرضاء لكون ما فيه بمعنى وفي الحكمة الالهية وقابلهما كلاً
يشبه الحال ولشروع في اصل المقام بتقدير وجه الجواب على نزع الصواب اعلم ان تقدير عصيان
آدم عليه السلام كان في لوح الرضاء بتقديره نسبة الى الزمان في قوله كتب الله ان اعلم قبل ان
يخلقني باربعين سنة وقد عرفت ان ما قدر في لوح القضاء متعال عن النسبة الى الزمان واستدل
آدم عليه السلام بذلك ان يكون تقدير عصيان آدم في ذلك اللوح علم ان عصياناً كان على وفق الحكمة
الالهية ولا يؤخر فان ذكر العصيان كان متناً لتكميل الشاهد الانسانية وجبا التحصيل الفضائل
النفسانية وعصيان آدم كان مخالفاً لامر الارشاد الى طريق البقاء في دار الخلود لا مخالفاً لامر التكليف
اذ لا تكليف في تلك الدار وحققة العصيان بحسب اللغة المخالفة لمطلق الامر لا مخالفة لامر التكليف خاصة
يرشدك الى هذا قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه رضى امرتك امر اجاز ما فقصيتي وكان من التوفيق
قد ابرهناشم فلا يتجه ان يقال ان عصيان آدم عليه السلام كان ذنباً والذنب ليس عن الحكمة وما يقع
على وفق رضاه تعالى في شئ لانه انما يكون ذنباً ان لو كان الامر كذلك كان مخالفاً لعصياناً تكليفاً
اجبارياً وقد عرفت انه ليس كذلك واعلم ان عتاب الله تعالى آدم عليه السلام في قوله الم انهما
عن تلك الشجرة واقبل لهما ان الشيطان لهما وعد ومبين عتاب للطف وتاديب لا عتاب لعنف
وتعذيب وتنزيل من السماء الى الارض بامر ابيطامهما جميعاً لتكميل وتبديد وتوبيخ سا طلب بعد الدار
عنكم لتفوقه وشكبه عيناى الدموع ليعلم انظر موسى عليه السلام الى نفسه آدم عليه السلام في التذ
وما حصل سببه من سوء الحال فلام وعشكر آدم بالتقوية فيما فيه من الدلالة الى حسن الحال في وارتفع
اللام فمعنى قول آدم عم اقلو مني على ان علمت آه اتلو من على علم صدر مني على وفق ما يقتضيه الحكمة
ويرصه الحق ومثل ذلك لا يكون الا فيه محضاً لانه عتبه عن ذكر المعنى باللائم وفكرتنا عز وجل

والاخر

واقد زينا العبد في سورة الفاتحة

ذكر التعقيب القناع هو الوجه الملائق لثان السائل والسؤال المطابق للمعقول والمنقول لما ذهب الامام
البيضاوي حيث قال في شرح المصباح غلب عليه بالحجة بان الزعم ان جملة ما صدر عنه لم يكن ما هو مستعمل
به متمكنا من تركه بل كان امرامقضا عليه وما كان كذلك لم يكن اللوم عليه عقلا واما ما يترتب عليه شرعا
من الحدود والتعذيب فيفسد من الشارع لا يتوقف على عرض ونفع لان مبناه على ان ظلا فمقدر غير
معدور بل معدوم معدور في عدم اتيانه فلا يحق اللوم عليه وقد وقعت على بطلان ذلك البيع واما
ما زعمه التورثي من ان الاحتياج من آدم عليه السلام لدفع الملامة بان يقال لا بل لا يلام من ذل وباء
وانما يلام من اج على الذنب لا لان كان ما اخبره من الذلة وهم لا يسوغ ان يذهب اليه فهم كيف وقوله
افتموني على ان آه ينادي على خلاف وذكر ولكن لا صوة لمن ينكر ومن المفرد بظاهر الحديث
ابن الاثير حيث قال في المثال الايولي للمراة فبالعلماء من احداثها يعنى كانت ابوب الا ان كل
الامور بوليها فيقول حاج علي السلام فان قلت قد ذكر النص الناطق بالحق على ان السيد سعيد في حق
امته والشع شق في بطلان امته فلا اعتبار للسعيد في تخصيص الشقاق ولا اقتذار للشع على تبديل الشقاق
وقد افصح عن ذلك المعنى حافظ الغفر الشيرازي **بيت** در كوشه نيك نامي . مارا كذر ندانند . كرتو
سندى تعبير كنز قضا را حافظ محمود بنو شيدان زمره في الود . اى شيخ باكر دامى معذور دار
مار . قلت معنى الحديث ان السيد مقدر سعادته في بطلان امته والشع مقدر شقاوته وهو في بطلان
امته وتعذيب الشقاق له قبل ان لا يولد لا يخرج عن قبيلة السعادة وكذا تعذيب السعادة له ان
لا يولد لا يدخل في صفة المضرورة السعادة وقد ذكر على ذلك في قوله عليه السلام كل مولد يولد على
الفطرة الاسلامية ثم ابواه يهودانه ويمجسانه والتربية ما كسفت فيما سبق من ان التعذيب تابع
للمقدر كما ان العلم تابع للمعلوم وقد اشار الى ذلك المعنى من قال **بيت** مارا ز قضا جابن قدر نماند
بجانه نوبى مار بيمانيد . قال الامام الراغب في تفسيره وقد ذكر بعض العلماء ان القدر بمنزلة المقدر
بمنزلة المقدر للكل والقضا بمنزلة الكل ولهذا قال ابو عبيدة لمرضا لما اراد الغار من الطاعة بالشام
انقر من قضاء الله وقال عرض امتى من قضاء الله الى قدر الله تعالى نبينا على ان القدر مالم
يكن قضاء فى حق القدر ان يدفع الله فان افض فلا مدفع له وشريد لذلك قوله تعالى وكان
امرا مقضيا فلما مدفع وقال الامام المذكور في محاضرة فقال يعنى اما عبيدة له اى لمرضا اينفع
الجذر من القدر فقال ستاحما منك في شئ ان الله لا ينفع ولا يهني عما لا يضره وقد قال الله
تعالى ولا تلحقوا باليهكم الى الهلكة وقال حذوا حذركم انتهى فان قلت اليس في قوله تعالى قل
لن ينفعكم الغار ان فرتم من الموت والقتل دلالة على ان الغار لا ينفى شيئا قلت لا لان المعنى
وانه اعلم من ينفع الغار في دفع الامر المذكورين بالكلية اذ لا بد بالآخرة من وقوع احدهما لينفع

هذا هو الوجه الملائق لثان السائل والسؤال المطابق للمعقول والمنقول لما ذهب الامام البيضاوي حيث قال في شرح المصباح غلب عليه بالحجة بان الزعم ان جملة ما صدر عنه لم يكن ما هو مستعمل به متمكنا من تركه بل كان امرامقضا عليه وما كان كذلك لم يكن اللوم عليه عقلا واما ما يترتب عليه شرعا من الحدود والتعذيب فيفسد من الشارع لا يتوقف على عرض ونفع لان مبناه على ان ظلا فمقدر غير معدور بل معدوم معدور في عدم اتيانه فلا يحق اللوم عليه وقد وقعت على بطلان ذلك البيع واما ما زعمه التورثي من ان الاحتياج من آدم عليه السلام لدفع الملامة بان يقال لا بل لا يلام من ذل وباء وانما يلام من اج على الذنب لا لان كان ما اخبره من الذلة وهم لا يسوغ ان يذهب اليه فهم كيف وقوله افتموني على ان آه ينادي على خلاف وذكر ولكن لا صوة لمن ينكر ومن المفرد بظاهر الحديث ابن الاثير حيث قال في المثال الايولي للمراة فبالعلماء من احداثها يعنى كانت ابوب الا ان كل الامور بوليها فيقول حاج علي السلام فان قلت قد ذكر النص الناطق بالحق على ان السيد سعيد في حق امته والشع شق في بطلان امته فلا اعتبار للسعيد في تخصيص الشقاق ولا اقتذار للشع على تبديل الشقاق وقد افصح عن ذلك المعنى حافظ الغفر الشيرازي بيت در كوشه نيك نامي . مارا كذر ندانند . كرتو سندى تعبير كنز قضا را حافظ محمود بنو شيدان زمره في الود . اى شيخ باكر دامى معذور دار مار . قلت معنى الحديث ان السيد مقدر سعادته في بطلان امته والشع مقدر شقاوته وهو في بطلان امته وتعذيب الشقاق له قبل ان لا يولد لا يخرج عن قبيلة السعادة وكذا تعذيب السعادة له ان لا يولد لا يدخل في صفة المضرورة السعادة وقد ذكر على ذلك في قوله عليه السلام كل مولد يولد على الفطرة الاسلامية ثم ابواه يهودانه ويمجسانه والتربية ما كسفت فيما سبق من ان التعذيب تابع للمقدر كما ان العلم تابع للمعلوم وقد اشار الى ذلك المعنى من قال بيت مارا ز قضا جابن قدر نماند بجانه نوبى مار بيمانيد . قال الامام الراغب في تفسيره وقد ذكر بعض العلماء ان القدر بمنزلة المقدر بمنزلة المقدر للكل والقضا بمنزلة الكل ولهذا قال ابو عبيدة لمرضا لما اراد الغار من الطاعة بالشام انقر من قضاء الله وقال عرض امتى من قضاء الله الى قدر الله تعالى نبينا على ان القدر مالم يكن قضاء فى حق القدر ان يدفع الله فان افض فلا مدفع له وشريد لذلك قوله تعالى وكان امرا مقضيا فلما مدفع وقال الامام المذكور في محاضرة فقال يعنى اما عبيدة له اى لمرضا اينفع الجذر من القدر فقال ستاحما منك في شئ ان الله لا ينفع ولا يهني عما لا يضره وقد قال الله تعالى ولا تلحقوا باليهكم الى الهلكة وقال حذوا حذركم انتهى فان قلت اليس في قوله تعالى قل لن ينفعكم الغار ان فرتم من الموت والقتل دلالة على ان الغار لا ينفى شيئا قلت لا لان المعنى وانته اعلم من ينفع الغار في دفع الامر المذكورين بالكلية اذ لا بد بالآخرة من وقوع احدهما لينفع

ينصح عن هذا قوله تعالى اى على تعذيب الغار لا نتمتعون الا قليلا بل نقول فيه دلالة على ان في الغار نفع في
الجملة قال صاحب الكشاف لن ينفعكم الغار فالآية لكم من نزوله بكم من شق انق او قتل وان ينفعكم الغار مثلا
فمنع بالتأخير لم يكن ذلك المنع الا زمانا قليلا وعن بعض الروايات انه ترحا طما مل فسرع فبليت له من
الآية فقال ذلك التعليل بطلب الى هذا كلامه ولا خفاء في ان ما نقله عن ذلك البعض صريح في ان في الغار نفع
ما هو المراد من اخر الآية المذكورة واذا تقرر هذا فعدت بين ان الامام البيضاوي لم يعيب في تعليل النفي المذكور
في اول الآية بقوله فانه لا بد لكل شخص من صف انق او قتل في وقت معين سبق به القضاء وجرى به العلم
ان لا يكون في الغار نفع اصلا وقد افصح عما ذكره الامام الثاني حيث قال في تفسير الآية المذكورة فلا فائدة
في الغار فانه ان قدر الاجل في ذلك الوقت ادر كنكم لا محالة ولا بد دفعه الغار وان لم يقدر فلا يلحقكم ما
يتبع في المعركة فاريز عن فاريز وقد اوضحنا وجه الرد له ما حيت قلنا في تفسير الآية المذكورة لا بد
لكل شخص من صف انق او قتل في وقت لا لانه سبق القضاء لانه تابع للمقضى فلا يكون باعثاله وانما
قلنا انه مقضى لانه تابع للمارادة التابعة للمعلم التابع للمعلوم وهو المقضى بل لانه مقضى يترتب الاستبا
والمسببات كسب العادة على مقتضى الحكمة فلا دلالة فيه على ان الغار لا ينفى شيئا وعن عرض بعض خطبة
هلوى القدر محمقة ما بين السماء والارض وعن ما بين المشرق والمغرب اشارة بتجديد بعدد
بمتمنى الى ان يطبقه على عالم الشهادة كولا وعرضا وهذا على وفي ما مر من انه لا دخل للتعذيب فيما يكون
في عالم الغيب ولشأن السابق ذكره لم يكن شعور بهذه الدقيقة فقال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال
وقد ورد في لسان بعض الكمال الاحتياج بالجمع عن التفصيل فخص الى المودى الى الزيرة والاباظة والاحتياج
بالتفصيل عن الجمع صرف القدر المودى الى الجوسية والثبوتية والاسلام طريق بينهما لاجبه ولا تغويز وكما
امر بينهما انتهى اما انه لاجبه فلان العبد ممتاز في كتاب الحسنات واجتنابه عن السيئات وقد جرت عاد
لته تعا على ان يخلق فعل العباد عقيب فهم الاختيار الى مباشرة اسباب الكسبة واما انه لا تغويز فلان
منشاء اختيار العبد داعية محدث في قلبه ودواعي القلب تابعة لثباته الله وارادته ولا دخل فيه للعبد
لا مخلوق آخر نية على ذلك في قوله تعالى ما يشاؤون الا ان يشاء الله واشير اليه في قوله عليه السلام قلوب
العباد تيز اصبعين من اصابع الرحمن وهو تصوير ويمثل لتمكينه تعالى منه واستقلاله بامر في جبهه ص
تصرفه وتدريبه من غير استغناء وتمايع والمعنى ان الله تعالى هو المتكبر على قلوب العباد والتسلط عليها
والمصرف فيها بقرها كيف يشاء كما قال الله تعالى فالهنا في نورها وتغويرها وانما توفى بنفسه امر قلوبهم ولم يكل
الى احد من ملائكة ربه منه فضلا كبد لا يطلع على سر امرهم فلا يكتب ما في قلوبهم وفي اضافة الاصابع الى اسم
الرحمن دون اسم الرب نوع اشعار بذكرهم ان المراد من التفصيل في قوله الاحتياج بالجمع عن التفصيل في
الاسباب العادية المعتبرة في الحكمة الالهية من التعدد من الجمع على مبدء الخلق والاتحاد من الوحدة الى مبدء

لذلك التعدد من جهة الثانية والاسلام على موجب ما قيل في الامور واسطها طريق اسم بين الافراط والتفريط
فانهم نكحوا الله اعلم او حكم فان قلت ليس التكلم في القدر فيها عنه قلت لا انما المنهى عنه الحوض في اسرار
القدر واما النظر في اصله بهذا القدر فستحب بل واصبغ من قدر على حقيقة الكثرة الى ما روي عن عمر بن الخطاب
رضي عن ابيه عن جده رضي قال بينا جلوس عند النبي عليه السلام اذ اقبل ابو بكر وعمر رضي في قيام من الناس
فلما دنوا سلموا على رسول الله فقال بعض القوم يا رسول الله انهما تكلما في القدر فقال ابو بكر رضي الحسنات
من الله تعالى والسئات منا وقال عمر رضي الحسنات والسئات كلها من الله تعالى وتابع بعض القوم بابا بكر وبعضهم
عمر فقال عمر ساقض بينكما بما قضى به اسرافيل بين جبرائيل وميكائيل اما جبرائيل فقال مثل معالكم يا عمر
واما ميكائيل فقال مثل معالكم يا ابا بكر ثم قال انا اذا اختلفنا اختلفت اهل السماء واذا اختلفت اهل
السماء اختلفت اهل الارض فليتيكم الى اسرافيل فقضا عليه القضية بقضيهما ان القدر ضيره وسوءه من
الله تعالى ثم قال عليه السلام فهذا قضائي بينكما ثم قال يا ابا بكر لو شاء الله تعالى ان لا يقضي بخلق ابليس
عليه اللعنة وقال شمس الائمة السرخسي فهذا هو الاصل لاصل السنة في الايمان بالقدر ولا تنظري
ليكائيل واني بكر نفيها بقدرية الشر من الله تعالى الا ان طالب الصواب بالدليل في زمان الطلب قيل ان
استقر الرأي جاهد في الله حق جهاده الى مماتك لامة وهذا نص في ان النظر في اهل المقدر مما يتبادر عليه
واما الحوض في نفسه وزيادته التوغل في اسرار مني عنه قال العنبر ابو الليث ان استطعت ان لا تخاصم
في مسئلة القدر فافعل فان النهي عن مني عن العوض فيما انتهى وكما ان الحوض في ذلك البحر المساطم امواه
والعوض في البحر المظلم مني عنه كذلك الجدر فيه مني عنه لانه لا يخرج عن الخلد ولذلك قال صاحب الشريعة
لا يتكلم اثنان الا فتر من احدهما على الله تعالى كذا فاضنا فان عارضه انسان في القدر فليكن سائلا
فيه فلانك في مجيبا فانه من السنة انتهى وفي الحواشي على الكشاف المنقولة عن المصنف كتب عمر بن عبد العزيز
الى الحسن البصري بلغني انك قد روي فعزت اليه الحسن من انكر القدر فقد جحد ومن ذكر دينه على الله
يع فقد كفر ولم يرد ان ما نقله في حقه عليه لاله وروي في المصباح عن ابن عباس رضي انه قال روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم صنفان من امتي ليس لهما في الاسلام نصيب المرجئة والقدرية المرجئة مثل
المرجئة يمتز ولا يمتز من رجاؤه وهو الناضر قالوا ان المرجئة هم الفرقة الذين يقولون ان العبد
لا فعل له وازافة الفعل اليه بمنزلة اضافة الى الحوادث كما يقال جرى النهر ودارت الدرة واما
سميت مرجئة لانهم يؤخرون امر الله تعالى في تركيب الكبيرة وهم يذهبون في ذلك مذهب الافراط كما
يذهب القدرية مذهب التعريط والخبرية بالخبرية وتسكين الباء لغة فيها طلاق القدرية قال
ابو عبيدة هو كلام مولد وهو اصطلاح المتقدمين وفي تعارف المتكلمين يسمون المجرة وفي تعارف
الشرع المرجئة وكانت القدرية في الزمان الاول يسمون من حالهم الى الارجاء حتى غلب في ذلك

في ذلك جمع من اصحاب الحديث وغيرهم فالحق هذا النبي يجمع من العلماء السلف كلهم وعدونا واما في القدر
فانهم منسوبون الى القدر وما تقدر الله تعالى من القضاء يقال قدرت الشيء اقدره واقدريه قدره
قدرته تقديره فهو قدره اي مقدور كما يقال هدمت البناء فهو هدم اي مدموم وذلك ان الشئ الدال
قال الشاء لا بالقوم للنوايب والقدري واللمر باق الامر من حيث لا يدرك وهو في الاصل مصدر
والقدر والتقدير بتثني كية الشئ واصل دعوى القدرية انهم يزعمون ان كل عبد طالق فعله ولا
يروون الكفر للمعصية بتقدير الله تعالى ومنه وكل واحد من الفريقين يستعبد في اصل مذهب الى فرق كثيرة
والقدرية سبق الى القدر لان بدعتهم وضلالتهم كانت من قبل ما قالوا في القدر من نفيه الا لاثبات
وهؤلاء الضلال يزعمون ان القدرية هم الذين يفتنوا القدر كما ان الخبرية هم الذين قالوا بالجبر في
نقل عن صاحب الكشاف ان القدر اسم لافعل الله تعالى خاصة لانهم منه العرب الا هذا من ادخل
في القدر ما ليس منه وهو فعل العبد فقد اغرب فوجب ان يلحق به كما يلحق بالاشياء الخارجة عن
المعادات بخلاف من لا يسمي به الافعال الله تعالى خاصة وذكر المفسر في المغرب وهو ايضا من روى
المفسر ان القدرية هم الذين يفتنوا كل امر بقدر الله تعالى وينسبون القبايح اليه وسميهم اليه العلية
بما نفكس لان الشئ انما ينسب الى المثبت لا العاق ومن زعم انهم اولى بهذا الاسم لانهم يفتنوا القدر
لا يفهم فهو جاهل بكلام العرب انتهى والتحقيق فيه ان الاسم في الاصل يحمل المدرج والذم الا انه
اشتهر في الثاني واستقر فيه بدلالة الحديث المذكور فارادوا دفعه انفسهم وما ذكره من وجه العرب
معارض بان من اثبت للعبد ما يمتنع به تعالى من الابحاد فقد اغرب واستحق التبر والتبر على الوجهين
جاء على قافز العربية على اننا نقول لم تثبت على هذا التبر من الطريق العباس حتى نقابلوه فذكروه بل
اخذناه من النصوص الصحيحة والتوفيق من قبيل الرسول عمن في ذلك قوله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر
ومنه قوله عليه السلام وان تؤمن بالقدرية ضيره وسوءه ومنه قوله عمن كل شئ بقدر ومنه قوله عمن
القدرية مجوس هذه الآية ولقد اصر من قال ان هذا الحديث غل في عنقهم فان المجوس قالوا
بحيدان من غلبت هما الظلمة والنور وينردان وامر من والمعتزلة كذلك جعل الله شأنه والعبادة
لنفس قدرته عز وعلا عايقدر عليه وعبد وبالعكس وتحقيق ذلك انه عليه السلام انما قال لهم مجوس مد
الامة لانهم احدثوا في الاسلام مذهبا يضاهي مذهب المجوس من وجه وان لم يتشابه من سائر الوجوه
وهو ان المجوس يصفون الكواكب في دعواهم الباطلة الى الهين اثنين احدهما يزاد والآخر ينقص
ويزعمون ان يزاد ان يات منه الفتن والشور ويقولون ذلك في الاحداث والاعيان فيضاهي مذهب
القدرية قولهم الباطل في اضافة الخير الى الله تعالى وازافة الشر الى غيره غير ان القدرية يقولون ذلك
في الاحداث دون الاعيان وقال زيد بن اسلم والله ما قالت القدرية كما قال الله تعالى ولا كما قالت

اذهب الى ما تريد وما تشاء

الملايكة والكا قال النبيون عليهم السلام ولا كما قال اهل الجنة ولا كما قال اهل النار ولا كما قال اخوهم ابلوس
عليه اللعنة قال الله تعالى فاستأوى الا انا بناء لله رب العالمين وقالت الملايكة عليهم السلام سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا وقال شفيب النبي عم وما يكون لنا ان نعوم فيها الا ان يشاء الله ربنا وقال اهل
الجنة الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وقال النار ربنا غلبت علينا شقوتنا
وكنا فوما ضالين وقال اخوهم ابلوس رب بما اغويتني وهم مخزي وفي فكر الفل المذكور عن عقلم
وتسفقوا في اثبات معنى الجوسية في مذهبهم فقالوا تارة القوس يتعدد الصفات القديمة قول
يتعدد الاله وما زاد وفي ذكره على ان اظهر واجههم في ان القديم لا يبرادف الاله ولا يستلزم وقالوا
اخر القوس بان الله تعالى يخلق القبيح وينهي عنه بنسبه قول الجوس ان الاله يخلق الشيء لم يدبره عنه
كقطعه ابلوس وهذا الضاربة الجهالة ونجاسة الضلالة فان خلق الشيء ليس بامر به فلا يستلزم فلا نسبه
بين القولين اصلاً وما رواه ابو داود عن حذيفة عن النبي عليه السلام لكل لغة جوسية هذه الامة الذين
يقولون لا قدرىض فانهم المرادون وبهذا التصانيف انتداب التاويل في الحديث السابق ذكره
ايضاً واما حقيقتهم طيفهم طيفه العدل والتوحيد فتسميته من قبيل انفسهم لا غير ولو انهم ارتفعوا
الى السماء فليس لهم الا المعزلة من السماء واذ تحققت فعد لهم ببطل توحيدهم لاستلزم كثرة المعز
وتوحيدهم ببطل عدلهم لاستلزام نفي الصفات نفي الافعال على ما بين في موضعه ولقد اصر بعض
المحققين حيث قال بعد ما حرم مذهب اهل السنة والجماعة على احصا تقييده وانت يعلم ان من يكون بين
عقيدته لا يلزمه كونه ثم انهم لما لم يجعلوا الصفات ورجعته في نفسها قد بتمت بغير الذات فامته بها لم يكن
في شمس توحيدهم او اشراقهم من تقدير واما من جعل العبد سواسية بمولاهم مستغلبين في بعض
الافعال فتدبر في توحيدهم ظلمة التكثير لما فاته من توحيد الافعال وحلته الى الحاق ما لزمه من
ينسأ والعذر بين في الاضطرار بايجاب بعض دون آخر القوت لتوحيد الصفات المستجلبة ليقضها
الذات مع عمايتهم الرايغز بل غما التحفة العارفة فلو اكبر وهذا جواز واستدراك مع هذا

وان رايهم في العدل والتوحيد يكذب بعضهم بعض وكفى ذلك

للمس شيز نقضاً ونقضاً تمت

بعون الله

تم

هذه الرسالة في تحقيق اسم الله الرحمن الرحيم معنى النظم والصياغة

اما بعد حمد الله والصلوة على نبي الله فاعلم ان اسس البلاغة وقاعدة القضاة نظم الكلام
لا بمعنى ضم بعضها الى بعض كيف جاء واتفق بل بمعنى ترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس فهو



فوه

ليست الا في بعض النسخ

فهو اذن نظم بعينه في حال المنظوم بعضهم بعض بعض ولهذا كان عند رباب هذه الصياغة نظيرة النسخ والتوس
والصياغة وما اشبه ذلك مما يوجب اعتبار الاجزاء بعضها مع بعض حتى يكون لوضع كل منها حيث وضع
علته يقتض كونه هناك حيث ولو وضع في مكان غيره لم يصلح واذ تحققت هذا فاعلم ان نظم اجزاء الكلام مع
قطع النظر عن الدلالة بمعانيها الوصفية على معان اخرى من التصورية فيقار له الصياغة بدون اعتبار
ما في المعنى من الاساع والتجوز على ما افصح عنه الشيخ حيث قال في دلائل الاعجاز واعلم ان متمد واضع الكلام
مثل من يخذ قطعاً من الذهب او الفضة فيذيب بعضها في بعض حتى يصير قطعة واحدة وذكر انك اذا
ضرب زبد عمر وايوم الجمعة ضرباً شديداً تاديباً له فان السامع يحصل من مجموع الكلم كلها على مفهوم هو معنى
واحد لا عدة معان كما يتوهمه الناس ويدوا ثباتك زيدا فاعلاظ بالمر وفي وقت كذا وعلى صفة كذا و
كذا ولهذا المعنى نقول انه كلام واحد واذ قد عرفت هذا فليت بشارة اذ انا ملته وجدته كالمعلقة المرفوعة
التي لا يقبل التقييم وراية قد وضع في الكلام التي فيه ما يصنع الصانع حين يخذ كسر من الذهب فيذيبها
ثم يصبها في قالب ويخرجها كسواراً وظل لا وانت اذا حاولت قطع بعض الفاظ البيت عن بعض كنت كمن يميز
المعلقة ويعصم السوار وذكر انه لم يرد ان يشبه النقع بالليل على صفة والاسياق بالكواكب على صفة ولكنه اراد
ان يشبه النقع بالليل على صفة والاسياق بكول فيه بالليل في حال ما تنكدر الكواكب ونها وفيه فالمفهوم
من الجميع مفهوم واحد والبيت من اوله الى آخره كلام واحد الى هنا كلامه والبيت هذا كان منار النقع فوق
رؤسناه واسياقنا ليلتها وكواكبهم ومن مراد صاحب المفاتيح من الصياغة حيث قال مثل ما سبق الى
فمك من تركيب ان زيدا منطلق اذا سمعته عن العارف بصياغة الكلام هذه الصياغة المستعارة للنظم
ولذلك اضافنا الى الكلام دون المعنى كما اضافنا اليها في موضع آخر على ما تنق عليه باذن الله تعالى و
قد استعار الصياغة لتدبير المعاني واحداث الصورة فيما هو الظاهر من كلام الشيخ حيث قال في كتابه
المذكور سابقاً واعلم ان قولنا الصورة انما هو تمثيل وقياس لا تعلم لقولنا على الرص من اراه بابصارنا فلما
راينا النبوة بين اجاد الاضاس يكون من جهة الصورة وكان بيننا اننا من اننا ومن من من
مخصوصة يكون في صورة هذا لا يكون في صورة ذلك وكذلك الامر في المصنوعات وكان بيننا خانم و
سوار من سوار يذكر ثم وجدنا بين المعنى في احد بين وبينه في الآخر نبوتية في مقولنا وفرقنا بيننا
عن ذلك الفرق وتلك البينونة بان قلنا للمعنى في هذا صورة غير صورة في ذلك وليس العبارة عن ذلك
بالصورة شيئاً كمن ابتداء ناه فينكره منك بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء ويكنيك قول الى لفظ وانا
اشعر صياغة وضرب من التصورية انتهى كلامه وهذا المعنى من ايضا لا ينوقف على الاساع والتجوز بل
يتحقق بهما تارة ولجود النظم والنظم اخره من الشيخ بذلك حيث قال وجملة الامران صور المعاني لا ينبغي
نقلها من لفظ الى لفظ حتى يكون هناك امتناع ومجاز وصح لا يبراد من الافعال طواهر ما وضعت له

ان كلام الشيخ عبد القادر

البلاء

في اللغة ولكن يشار بمعانيها الى معان آخر واعلم ان هذا كذا كذا ما دام النظم واحدا فاما اذا تغير النظم فلا بد من ان يتغير صورة المعنى على ما مضى من البيان في مسائل التقديم والتأخير الى من كلامه الا انه في الغالب يكون بنوع من الاتساع والتجوز ولذلك قال الجاحظ وانما اشعر صياغة ولم يقل وانما الكلام صياغة فان الشوكا لم لا اتسع فيه وكجز من الاصكام والافقة التعميم كما قوله الشيخ حيث قال ومعلوم ان سبيل الكلام التصوير والصياغة وان سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الترتيب والتصوير فالصوغ هو كالمذهب والفضة بصاع منها ماتم اوسوار انتهى ومراد صاحب المنهاج من الصياغة حيث قال واذا تحققت ان العلم المعاني والبيان هو معرفة خواص تركيب الكلام ومعرفة صياغات المعاني فهذا الصياغة المستترة لتصور المعنى ولذلك اضافها اليه كما ان مراد الجاحظ ايضا هي على ما نبه عليه الشيخ فيما نقلناه عنه سابقا واذا قد وقعت على ان مراد الجاحظ من التصوير الذي عبر عنه بالصياغة تصوير المعاني شرها الذهني لا تصوير الالفاظ بتركيبها الحارضي فقد عرفت ان من قال في شرح القول المنقول عن صاحب المنهاج او لاسبته باللفظ الكلام بترتيب كلماته متسلسلة الدلالات على حسب الاوضاع المقصودة منه بصياغة الحال ومنه قول الجاحظ انما ان الشعر صياغة وضرب من التصوير لم يصب وقوله ومنه قول الجاحظ واذا تحققت ان الصياغة المستعملة في عرف هذه الصياغة يستعمل تارة لما في نظم الكلام وتاليفه من اصوات الهية واخرى لما في معنى الكلام وترتيبه من اصوات الصورة فاعلم انه لا دخل لعلم البيان في الصياغة بالمعنى الاول فان علم المعاني مستقل في بيان ما يتعلق بها وكذا الحال في الصياغة التي بالمعنى الثاني ان لم يكن فيه تأثير للتوسع والتجوز وان كان فيها تأثير فلعلم البيان فيها تركيز علم المعاني والفظ الواف للثاني ضرورة ان الاول منه بمنزلة الفصيص من الدوحة وقد عرفنا على كفى هذا في بعض تعليقاتها وبهذا التفصيل بيني فساد ما قيل في شرح القول المنقول عن صاحب المنهاج نانيا اي علمت حقيقة ان علم المعاني هو معرفة خواص تركيب الكلام وان علم البيان معرفة صياغات المعاني ان تصويرها بالصورة المختلفة وايرادها بالطرق المتفاوتة على ما قال الجاحظ ان الشعر صياغة وضرب من التصوير حيث مناه على اختصاص معرفة الصياغة بالمعنى الثاني يعلم البيان بقي ههنا شئ لا بد من التنبيه عليه وههنا المعاني المعبرة عند ارباب هذه الصياغة ثلثة انواع الاول معاني الخواص التي كان النظم الذي هو الاصل فيها عبارة عن توفيق تلك المعاني على ما صرح به الشيخ في مواضع من دلائل الاعجاز منها قوله اذا كان لا يكون النظم شيئا غير توفيق معاني الخواص واصكامه فيما بين الكلم كان من اعجب العجائب ان يزعم انه يطلب المزية في النظم من بطلانها في معاني الخواص واصكامه انتهى ولذلك ادى ولكون المعنى في النظم بهذا المعادون خصوصيات الالفاظ قد تبدل الالفاظ ولا تغير النظم وقد يتغير النظم ولا يتغير في الفاظ اما الاول فظاهر من اشتراك الكلامين كقولك ما

السيد الشريف

اهل

قائله سعد الدين
وقوله الشريف
الفاضل
مته

جاء زيد وثوب عمرو في نظم مخصوص واما الثاني فلانك اذا جعلت المبتداء ضمرا والخبر مبتدأ في نحو قولك الذي جاء زيد يتغير النظم ولا يتغير الالفاظ وكذا اذا جعلت الصفة حالا او بالعكس واعتبر هذا في قوله ولقد امر على النظم يستثنى والمراد من المعاني المذكورة في اول الرسالة هذا النوع دل على ذلك قول الشيخ ومعلوم علم الضرورة ان لا يتصور ان يكون اللفظ يعلق بلفظ آخر من غير ان يعبر حارضي هذه مع معنى تلك ويراعى هناك امران يصل احدهما بالآخر كمرعاة كون نبتك جوابا للامر في قوله تعالى نبتك والثاني من الانواع المذكورة المعاني الوصفية المعبر عنها في عرفهم بالمعاني الاول والثاني المعاني المقصودة في المقام والعارض التي يسبق لاجلها الكلام المعبر عنها بالمعاني الثاني قال الشيخ بعد التفصيل المستوع في الفرق بين هذين النوعين وادق عرفت هذه الجملة فلهذا عبارة مختصرة وهي ان نقول المعنى ومعنى المعنى بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي يصلح اليه غير واسطة ومعنى المعنى ان تعقل من اللفظ معنى لم يقتضى بك ذلك المعنى الى معنى آخر كما انك فسرته كذا ثم قال بعد التمثيل والتوضيح فالمعنى الاول المفهوم من انفس الالفاظ هي العارضة والوشى والحق واشباه ذلك والمعنى الثاني التي هي بؤمها اليها بتلك المعاني التي يكسب تلك المعارض وتزير نبتك الوشى والحق انتهى كلاما وههنا نكتة وهي ان الوشى من الثياب يكفر وشيا كان على الاشئ او كان قد طلع وتركة غير ملبوس وكذلك الحق يكون حليا بحالها وان لم تلبس وهذه المعاني التي دل عليها على معاني ثوان يكون وشيا وحليا مادامت لبنا لتلك المعاني فاذا جعلت عنها ونظرا اليها من وعته منها لم يكن وشيا ولا حليا فلو قلت فضلا فلان مررولته وانت لا تكن بذلك عن غيره وافارها للصياغة لم يكن من معنى الوشى والحق في شئ وبهذا التفصيل بيني ان مرادهم من المعاني التي يصيغون اليها عبارة الصياغة المتأخر الاول وقد بينت فيما سبق على ان صياغتها على نحو واحد ههنا ما تكون بالتحرف في النظم بلا اتساع وتجوز في الكلام والاخر ما يكون بنحو من الاتساع والتجوز فيه مع قطع النظر عن حال النظم فان قلت ههنا كيف دلالة المعاني الاول في كلام مخصوص مركبة من مواد معينة على المعاني الثواني بلا اتساع وتجوز فيه لاسيما جهة المادة ولا من جهة الهيئة قلت نعم اذا تغير النظم والمراد على حالها على ما نقلناه عن الشيخ فيما تقدم فان قلت ههنا تغير صورة الكلام الحاصلة بحسب النظم قلت بلى ان هذا التغير لا يؤثر في الدلالة ولا يوجبها على حد الوضع الى حد العقل فان قلت ههنا يحصل مجرى تغير النظم اختلاف في كيفية دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني قلت نعم الا ان سببي في قوله ولقد امر على النظم يستثنى حال كونه صفة اظهر دلالة على المعنى المقصود وهو التحد بالوقار منه حال كونه حالا ولقد افصح عن هذا من قال المرحي للوصفية على الحالية ان جعله وصفا اي على ليم عادة المستمرة يستثنى افقده المعنى وادل على الوقار انتهى ومن ههنا انك قد سرت ههنا الاختلاف في كيفية الدلالة غير محتم

سبح

في طابق المجاز والكناية كما نوههم صاحب المفتاح حيث قال انصاب علم البيان الى القرض للمجاز و
الكناية بناء على ما قدم من ان التفاوت في الدلالة انما يمكن بالدلالات العقلية وذكر بالطريق
المذكورين لان قوله سبني في الوجهين المذكورين على صفة والتفاوت المذكور في الدلالة هو

الى المعنى الخفى لا الى المعنى اللغوي

فافهم هذا السر الدقيق

فانه بالحفظ

صحيح

سم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العليم الحكيم والصلاة على رسوله الكريم وعلى آله وصحبه هداة الطريق المستقيم فمنه رسالة
رتبنا في بيان الاسلوب الحكيم وتمييزه عن سائر الاساليب المعتمدة عند ارباب البلاغة واصحاب
البراعة فنقول ومن الله التوفيق الاسلوب الحكيم راجع الى العدول في الجواب عن موجب الخطاب
ملكته شريفة يقتضيهما المقام او تكتنه لطيفة برتضيها دو والافهام سواء كان ذلك العدول بغير
الكلام عن مولد المتكلم الى معنى آخر يحتمله ايضا كما وقع في جواب القبعين للمجاء قال او بدونه
كما وقع في جواب السائلين عن حال الهلال تفصيل المثال الاول ان المجاء قال للقبعة في متوجدا
له بالقيء لا حلتك على الا وهم وقال القبعين في جوابه مثل الاول على الا وهم اي على العرس الذي
استندت ورقية حتى ذهب البياض الذي فيه من الدهمة وهي السولة والشمس اي العرس الذي
غلب بياضه على السولة من الشبهة وهي البياض غلب على السولة كما ابرز وغند في معرض الوعد وارا
بالطف وجه ان من كان على صفته في السلطان وبسطه اليد فدير ان بصغدا لا ان بصغدا ثم قال
المجاء ان المرء بالاولاهم هو الحديد فقال القبعين لان يكفه حديد اخر من ان يكون بليدا وافر
الحديد ايضا عن مراده وفي الموضوعين عدل في الجواب عن موجب الخطاب ومقتضاه وتفصيل المثال
الثاني ان معاذ بن جبل وثقلية بن غنم رضى الله عنهما قال يا رسول الله ما بال الهلال يبدو ورؤسا مثل الخيط
ثم يبرز حتى ويستوي ثم لا يزال ينقص حتى يكون كجاءد ولا يكون على حالة واحدة فقلت يسئلوكم
عن الالهة قل هي مواقيت للناس والحج الالهة مع هلال وهو اذا كان ليلة او ليلتين وقيل
هو هلال الى ثلث ثم يسمى فرا وقيل يسمى هلالا حتى يهي صوره سواء الليل وذلك لا يكون الا
في الليلة السابقة وقال الاصمعي هلالا حتى يخرج ويجزه ان يستدير كخطة دقيقة وانما سمي به
لان الناس يرفعون اصواتهم عند رؤيته ومنه لعل بالح اذا رفع الصوت بالتبليغ ومنه استمداد
الصبي والمواقيت جمع ميقات وهو ما يوقت به الشيء كما ان المقدار ما يقدر به الشيء وقد شاع



فقد من الاصل
بالاعتناء

في معنى العلم ولذكر قال صاحب الكشاف في تفسيره مواقيت معالم وقال في موضع آخر والميقات ما وقت
الشيء اي حدد منه مواقيت الاحرام وهي الحدود التي لا يجاوزها من يرد دخول مكة الا في ما انتهى كلام
ولا يذهب عليك ان المعنى المذكور للميقات ينظم المعنيين الذين ذكرهما الجوهرى حيث قال في الميقات
والميقات الوقت المضروب للعقل والموضع بطريق الاشتراك المعنوي لا بطريق الاشتراك اللفظي
المفهوم من قول الجوهرى وبما قرناه تبين ان من قال في تفسير الآية المذكورة والمواقيت جمع ميقات
من الوقت لم يصب و اراد بقوله للناس ما يتعلق به من انواع المعلمات ومصالحهم وبالجملة فيقول
به من فرائض العبادات ولكن خص بالذكر اعظمها انما قال في الميقات في ادائه وقضائه الوقت المعلوم
بجلاء وسائر العبادات التي لا يقصر في قضائها وقت معين كان السؤال عن السبب المتعارفين في
القبعة في زيادة الدور ونقصانها واجيب ببيان الحكمة في هذا الاختلاف للتنبيه على ان المناشئة
السائل ان يسأل عن ذكر لا عن السبب العادي لانه ليس مما يطلع عليه بسهولة لانه بناء على معرفة
مسائل من دقايق علم الهيئة وانما قلنا كان السؤال عن السبب المتعارفين لان السائل من كبار الصي
وعلمائهم فلما يناسب القول بتأثير غير الله تعالى في الكائنات ومن ههنا تبين ان من قال في شرح
المفتاح ان المص حمله على انهم سألوا عن السبب الفاعل للشكالات النورية في الهدال اخطأ في
الاسناد حيث كان كلام المص حله على تعيين ان السؤال عن السبب الفاعل لم يصب في المسند
فان قلت كان السؤال عن حال الهدال لا عن الالهة فلم قيل يسئلوكم عن الالهة قلت لما كان السؤال
عن الاحوال المختلفة لا عن الحال المستمرة وكان يطلق عليه اسم الهدال عند كل حال من تلك الاحوال
حقيقة او مجازا باعتبار ما كان او صابول اليه في بلفظ الجمع تنبيه على ذلك اي ان السؤال كان عن
الاحوال المختلفة لا عن حال مستمرة ثم ان تفسير الآية المذكورة على وجه يكون من قبيل الاسلوب
الحكيم على ما افترق صاحب المفتاح وبه اخذ القاشاني حيث قال في تفسيره قوله تعالى قل هي مواقيت
جواب لمحل السؤال على خلاف الظاهر وهو باب ان ابواب علم المتأمنين وموعظة فيها مذكرو
مختار صاحب الكشاف وبه اخذ القاشاني ان السؤال عن الحكمة من نقصان الالهة وتامها فلهذا
لا عدول في الجواب عن الظاهر ولا يكون من الاسلوب المذكور والمتأمنين قول السائل ما بال الهلال
انما هو الاول فامل ولا يذهب عليك ان في واحد من المثالين تلغى الخطاب بغير ما يتفرق وفي الثاني
منها خاصة تلغى السائل بغير ما يطلب فلا وجه لما فعله صاحب المفتاح من تخصيص الثاني بالتالي حيث قال
وهو يعين الاسلوب الحكيم تلغى الخطاب بغير ما يتفرق كما قال الشاعر انت تشككي عندي بزاولة الله
وقدرات الضيفان بنحو منزلي فقلت كافي ما سمعت كلامها هم الضيف جدي في قراهم وعلي
او السائل بغير ما يتطلب كما قال تعالى يسئلوكم عن الالهة قل هي مواقيت للناس والحج ومن امته قوله

فأخذوا الخيط فقلت

السيد الشريف

سعد الدين

قوله تع بنا لو نكر ما ذابنفقون قل ما انفتحت من خير فلهو الدين والاف بنير واليتامى والمسكين
وابن السبل وذكر انهم سألوا عن بيان ما ينفقون لم يصب لان المسؤول عنه نفس المنفق لا بيانه
نعم هو ايضا يصلح متعلقا بالسؤال لكن السؤال بمعنى الالتماس وهو يتعد بنفسه لا بعد وكنت
العدول في الجواب عن موجب السؤال على ان الالتماس ليس ببيان النفقة وبيان المرف فكل من حقه
ان يسأل عنه لا عنها اذ النفقة لا بعد بها الا ان تقع موقعا كما قال الشاعر ان الصبغة لا يكون صبغة
حتى يضارب بها طبق المصنع واقول المراد من الخير المال الحلال ففيه اشار الى ان الحرام لا يصلح
للاتفاق ولا يترتب عليه الثواب بل يترتب العقاب وان كان فيه منفعة للغير المحق للاتفاق
قال الامام الراغب في تفسيره وقوله من خير اي من مال فيسمى المال خيرا من حيث انبيها على ان الذي
يجوز اتفاقه هو المال الذي يتناوله الخير كما قال ان ترك خيرا يعني في اية الوصية وهي قوله نكح
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقرابي بالمعروف صفاء في فسر
الخير منها بالمال مطلقا او بالمال الكثير فقد اخذ نكته النبي على ان الوصية المشروعة في المال الطيب
دون الخبيث والمقصود فان ذكر ردة الى اربابه وبانتم ميت او حي به فان قلت ليس وصف الكثير
لا بد من اعتباره على ما دل عليه ما روي عن علي رضي الله عنه ان يوصي وله سبعائة فنفقه وقال الله
تع ان ترك خيرا والخير المال الكثير وما روي عن عائشة رضي الله عنها ان رجلا اراد الوصية وله عيال واربعة مائة
فقلت ما روي فيه فعلا قلت نعم وقد دل عليه تنوين خيرا فانه للتعظيم فلا باعث فيما روي عنهما من
الخير عن وطغ الطيب الى وصف الكثير في التفسير بقوله بالمعروف نوع تأييد للتكثير المذكور في الروايات
على ما ذكره فندبر فلهو الى ما كنا فيه فنقول لا بد من اعتبار ذلك الاشارة تضمن الكلام المذكور
الجواب عن السؤال لا يقال في لاعدول عن موجب السؤال في الجواب ولا يكون من هذا الباب
لانا نقول موجب السؤال ان يكون بناء الجواب على بيان المسؤول عنه فيكون ذكر البيان صريحا و
بيان غيره مما يناسب المقام ان وقع قصد يكون ضمنا ولما كان الحال في الجواب المذكور على عكس
هذا التحقيق العدول عن موجب السؤال نعم ليس فيه تنزيل سؤال السائل بمنزلة سوء لغيره سواء
لتنو في التنبيه له باللفظ وجه على تقديره عن موضع سؤال هو البق بحاله ان يسأل عنه او اهتم له اذا نزل
فان ذكر في النوع الآخر من العدول وهو بان يسكت المجيب عن بيان السؤال منه بالكلمة ويتكلم
بدل بيان غيره كما في المثال السابق والنكته المذكورة مشتركة بين نوعي العدول روي عن ابي عبد الله
رضي الله عنه جاء عن عرس الجوع وهو شيخ مهم وله مال عظيم فاراد ان ينفق فقال ما ذابنفق من اموالي
وابن نفقها فنزلت وهذا السبب نزول الآية المذكورة المذكورة في عامة التفاسير فسبق
الى فهم صاحب المفتاح من وهم النفق من تعد الوهم وبما شبه هذا الاسلوب الحكيم اي لا



اي الاسلوب الحكيم وليس منه محل لفظ وقع في كلام المخاطب على خلاف مراده من المعاني التي يحتملها ذكر اللفظ
كما اضرب عنه الشاعر بقوله قلت انقلت اذا نيت مرارا قال انقلت كاهل بالاسكاد وذكر انه اراد بلفظ
نقلت معني حملتك المؤنة والابرار بالاتيان مرة بعد اخرى وقد حمله على تنقيل عاتقه بالمنق والنعم و
بعد قلت طولت قال لا بل تطولت وابرمت قال جعل وداوي وهو ايضا من قبيل ما تقدم حيث
اراد بلفظ ابرمت معني املتت وقد حمله على معنى الاحكام قوله طولت اي طولت الاقامة والاتيان
والتطول التفصيل والاصان اما اشتباه ما ذكره بالاسلوب الحكيم فلانه لا فرق بينه وبين حمل
العقير من لفظ الادمم والحديد المذكورين في كلام الخراج على خلاف مراده واما انه ليس منه فلفظ ما هو
المعبر في الاسلوب الحكيم من تلغ المخاطب بغير ما يترقب فان الصارف عن لفظ نقلت عن حملوا القابل
لم يصرفه الى معنى لا يترقب بل صرفه الى معنى يترقب في امثال ذلك المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام
ولذلك اى ولعدم خروج الكلام بالحمل المذكور عن مقتضى ظاهر الحال لم يعد مثل ذلك الحمل من لطايف اللفظ
كما عرفت في الاسلوب الحكيم منها بل عد من المحسنات البديعية

تمت الرسالة المعمولة في الاسلوب الحكيم

من تصانيف المولى الشريف بابا

كمال پاشا اعطى الله شاه

في الدار المعمر

م م م

فوايد متفرقة جمعا مولانا **سم الله الرحمن الرحيم** **المرحوم كمال پاشا زاده رحمه الله**
تغيت البلاد وامن عليها فوجه الارض مغيرة قبيح تغير كل ذي صن وطعم طيب وقل شياسته
الوجه الملبح روي ان آدم عليه السلام رثي ابنه نابل بالشعر المذكور وقال صاحب الكشاف هو كذب
بخت وبالشعر الا مخول ملحون وقد صرح ان الانبياء معصومون من الشعر اقول اما انه مخول فسلم لما
عن ابن عباس رضي الله عنهما من تكذيب من نسب الى آدم عليه السلام وان محمدا عليه السلام والانبياء كلهم عليهم
السلام سواء في النهي عن الشعر كمن رثاه آدم عليه السلام بالسرياني كلاما مشهورا فلم ينقل حتى وصل
الى يفر بن فحطان فنظر في المرتبة فقدم واخر وجعله شعرا عابيا واما انه ملحون فم وما قيل
فيه من جهة الالفاظ او القافية وذكر ان الملبح ان رفع فطاء لانه صفة الوجه المجور وان خفض
فاقراء وهو عيب في القافية وان كثر وقول من قال الوجه مرفوع فاعرق قل وبشاشه نصب على التميز
بمخزف الشؤن ارجاء الموصل محو الوقت الى منظور فيه قال ابو سعيد السبكي في حصة مجلس
الى بكر بن دريد ولم يكن يورفي قبل ذلك فليست فاشد احد الحاضرين بيتي بل بعد بالآدم عم

وي

سعد الدين

تغيرت البلاد الى فعال ابن دريد هذا شعر قد قيل قد عا وجاء فيه الاقواء قال فقلت له ان له
وجها يخص عن الاقواء نصب بشاشته وحذو التوبير منها لا لتقاء الساكنين فيكون بهذا التقدير
كرة منتصبة على التمييز ثم رفع الوجه باسناد قل اليه فيصير اللفظ وقل بشاشته الوجه البصيح قال
ودفعني حتى افعدني بجانبه وقال صاحب الطبقات غير اني رايت ابا العلاء الغفر في رسالته
التي سماها الغفران قد اكد على ابن دريد ان هذا الشعر على وجه الاقواء وذكر ان الرواية التي
وعود في الشر الوجه المليح قال ابو العلاء والوجه الذي
قال ابو سعيد في يوم اسند من الاقواء عشرة

واطل في هذا انتهى

تمت الرسالة

كامل

الا ان دينك مثل الوديعه جمع اما نيك فيها خديعة

فلما تفررت بالذي نلت منها فاهي الاسراب بغيره

السراب الذي تراه نصف النهار كأنه ماء ذكره الجوهرى وقال الامام البيضاوى في تفسيره ان النور
هو ما يرى في الغلات من لمعان الشمس عليها وقت الظهيرة فيظن انها ماء يسرب الى الجرس وهو
غير الال على مانق عليه الجوهرى حيث قال والال الذي تراه في اول النهار وأص كان يرفع
الشخص وليس هو السراب في قال والال ما يرى في طرفي النهار من السراب لقد اخطأ
حيث لم يفرق بينهما والله اعلم

بالصواب

ان في ثقتي لا يهلك الماله ولكنه قد يهلك الماله نائيه

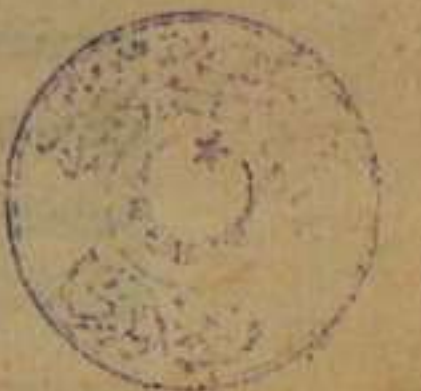
تراه اذا ما جئته نهلا كالك نقطة الذي انت سايبه

بريدانه جواد لا سرف وعنه عن الاسراف باهلاك الماله ولما كان نطشة الاسراف حاله السكر فصار
في حق من طلب على طبعه كجود خفته بالنف وقوله ان في ثقتي ظاهر في هذا المعنى وان خفي على من قال
بريدانه جوده ذاتي ليس مما حدث بالسكر ثم لما كان الوصف بافراط التوقي عن الاسراف المعلوم
من ملازمته الثقة منظمه التعريف في حق الجود تذكر بقوله لكنه قد يهلك الماله اي مال ذلك الممدود
ناله يعني انه مع ما فيه من كلام الحزم وفط الاضطاء قد يفيض غلبه الجود على طبعه اي الاسراف
فعل بهذا اللفظ قد عي معناه الاصل غير مستعان لضده كما عجمه صاحب الكفا

وتبعه الباقي من القافي ونشأه الكشاف

تمت الرسالة

م



منه في يوم الاثنين...

منه في يوم...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه يعي
الممدولويه والصلوة على نبيه قال في الهداية وليس للقاضي ان يستخلف على القضاء الا ان يعرض
اليه ذلك بخلاف الامور باقامة الجمعة حيث يستخلف اقول يعني يجوز له ان يعيهم الغير مقامه لا اقامة
الجمعة وهذا ظاهر في جواز الاستخلاف للخطبة بلا تعويض من السلطان لان اقامة الجمعة لا يكون بدو
فجواز الاستخلاف لا اقامة الجمعة منضم لجواز الاستخلاف للخطبة وعبار صاحب الخلاصة حيث قال له
ان يستخلف وان لم يكن منشورا لامة الا اقامة الاستخلاف في جهة فيما ذكرناه لان ما يكتب في منشورا
انما هو للاذن بان يستخلف خطيبا اخر مقامه ثم ان التعليق المذكور في الهداية بقوله لانه على سرف
الفوات لتوقيته فكان الامر به اذنا للاستخلاف في الخطبة وهذا مع وضوح قد خفي على من قال
ان الاستخلاف للخطبة لا يجوز اصلا ولا للصلوة ابتداء بل بعد ما احدث للامام وهذا مع ما قاله
في الهداية بخلاف الامور باقامة الجمعة حيث يستخلف وكب علطا وارنكب شططا اما انه ركب اللفظ
فلتخرج بعد جواز الاستخلاف للخطبة اصلا واما انه ارنكب الشطط فللمحله كلام صاحب الهداية على ما
لا يتحمل ثم قال ووجهه ان الخطبة والامة بعد ما من افعال السلطان كالحقضاء فلم يحل لغيره الا بالاذن
فاذا لم يوجد لم يحل ولا يخفى ما فيه من الخلل لانه ان اراد بالاذن في قوله فلم يحل لغيره الا بالاذن الا بال
الصريح فلا يكون صحيحا لما عرفت من كفاية الاذن دلالة وما ذكره من كونه من افعال السلطان
لا يقتضي ذلك فلا يتم التفرع ايضا وان اراد به الاذن دلالة كما هو مقتضى التوقع المذكور فان
ما تقدمه انما يعني ذكر فلا يتم التوقيب لما عرفت من كفاية الاذن دلالة في الاستخلاف بالخطبة
ثم قال وكيفية ما قال الخ وطول ذيل المقام ولم يأت بما يعين ما ادعاه او يعين على ما ادعاه
وبعد هذا كلمة تختلف وهذا مما يجب حفظه والناس عنه غافلون وان شئت كعمق المقام
وتلخيص الكلام على وجه يتضمن تحليصه من الاوامر فلتراجع الى ما اميلنا من الفوائد والفوائد
حيث قلنا ومن شرايطها الاذن لاقامتها او ما يقوم مقامه والاذن المعبر ما يكون من السلطان
او ما ينوحت من به والتعني من النوايب في هذا الباب ثم الاذن قد يكون دلالة انهي المنقول عن
الفوائد قوله الاذن للاقامة بهذا الشرط اذ لم يكن الامام السلطان فالشرط في الحقيقة احد الامور
اقامة الصلوة نفسه او الاذن منه او ما يقوم مقامه قوله وهذا اجتماع الناس على رجل يصلي بهم
عند فقد السلطان او تعذر الوصول اليه قال الامام في الميسر في المبسوط لم يذكر انه لومات من
يصلي الجمعة بالناس فاجتمعوا على رجل فضي بهم بل يحرم ذكر والصحيح انه يحرم فذكر ابن رستم
عن محمد انه لومات عامل او نعتيه فاجتمع الناس على رجل فضي بهم الجمعة اجراهم لان عثمان رضي الله
اجتمع الناس على علي رضي فضي بهم الجمعة ولان الخليفة انما يؤمر بذلك نظر امنه لهم فاذا نظر والامنهم

ولا يخفى ان...

منه في يوم...

واتعفوا عليه كان ذلك بمنزلة امر الخليفة اياه قوله او ينوب عنه كصاحب الشرط قال الامام المطهر في المرتبة
صاحب الشرط في باب الجمعة يراد به امير البلد كما مر في اخبارنا و قيل هذا على عادتهم لان امور الدين كانت
في احوال الشرط فاما لان فلما قوله والقاضي من النوايب في هذا الباب يعني يضع اقامة الجمعة والاعمال
فيها يكون القاضي لانه من جملة النوايب التي اعتبر اذ منهم في باب الجمعة من امور العامة وقد فوض الى القاضي
ما هو من امور العامة فنزل منزلة الايام في الاقامة والاستخلاف قوله وقد يكون دلالة كاذن النائب
للامام بان يستخلف غيره في اقامة الجمعة عند حدوث حادث يمنعه عنها في ضمن تعيينه للامامة قالوا ان الجمعة
موقفة نفوت بتأخيرها عند العذر اذ لم يستخلف فالامر باقامتها مع علم الولى انه قد يرضى بمنعه من الاقامة
يكون اذنا بالاستخلاف دلالة انه منى ما نقلناه من الفوائد اذ قد عرفت ان الاستخلاف للامام انما يجوز اذا كان
معذورا بعذر يستغله عن اقامة الجمعة في وقتها واما اذا لم يكن معذورا اصلا او كان معذورا لكن يمكن
ازالة عذره واقامة الجمعة قبل خروج الوقت فلا يجوز الاستخلاف بناء على ان الاصل عدم الاستخلاف وجوبا
بالاذن عبارة او دلالة وهو منقوض في الصورين المذكورتين فقد وقعت على فساد ما فعل الائمة في زمان
حيث يحضرون الجوامع بلا عذر ويستخلفون الغير في اقامة الجمعة بقي منها دقيقة اخرى وهي ان اقامة الجمعة
عبارة عن امرين الخطبة والصلوة والموقوف على الاذن هو الاول دون الثاني اذ لا حاجة فيه الى الاذن
وتدلى عليه المسئلة القائلة لوان الامام اذا سبغت الحدث بغير فراغه عن الخطبة فامر رجلا باقامة الجمعة
لان الامور من قدرتها الخطبة جاز ووجه الدلالة ظاهر لان الاذن لم يوجد في الصورة المذكورة
لامر بها وذكر واضح ولادلالة لعدم خوف النفوت فان الامام قادر على ازالة الحدث واقامة الصلوة
قبل خروج الوقت ومن هنا اتضح لان المراد من الاستخلاف لاقامة الجمعة

• قبل خروج الوقت ومن هنا اتضح لان المراد من الاستخلاف لاقامة الجمعة •

• الاستخلاف للخطبة لا الاستخلاف للصلوة كما ذهب اليه القائل •

• السابق ذكره تمت الرسالة المعمولة •

• في استخلاف الجمعة لكمالها •

• زاد رجلته •

ع

هذه رسالة معمولة في تحقيق الطهارة وحقيقة اسم الله الرحمن الرحيم الجسم للعلامة ابن كمال باشا راده
الحمد لله الذي ذاته غير مشبهة بالجسم ولا بالجوهر الغدو والعرض وهو المثل من ايجاد العالم والابن
مفصو بالعرض **وبعد** فالعرض من عرض ما في هذه الرسالة من فرائد الفوائد على طبق الورق بيان ما كفيق
حقيقة الجسم من منزلة اقسام الاقوام ومصلحة اقسام الفرق اعلم ان ههنا مذهب اربعة اولها كون الجسم مؤلفا
من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وهي مذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المتأخرين وثانيها كون
الجسم

كونه متالفا من اجزاء يتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء ذهب اليه قوم والنظام من متكامل المنة
وثالثها كون متالفا من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسام مات متناهية وهو ما اصاب محمد الشيرازي في
كتاب له سماه بالمنها يلحق والبيانات هكذا ذكره الامام في كتابه الموسوم بالجواهر الفرد ورابعها كون غير متالف
من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء وصل حدناظر الف
فلما التزم اصحاب المذهب الاول اصحاب المذهب الثاني بوجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير
متناهية ارتكبوا القول بالطفرة ولما التزمهم بهموم ايضا بوجوب كون المشتمل على ما يتناهي غير متناه في
الزمان جواز انداخر ولما التزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول بتجزية الجزء الغريب من مركز الرمي عند حركة
البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد يكون الغريب ابطاء منه ارتكبوا القول بسكون الولى في بعض
حركة السريعة ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرمي عند الحركة فاستمر التشبيح بين الفريقين بالطفرة وبذلك
الرمي على ما هو المشهور وتفضيله ما ذكره في المحاكمات العرفية الاول قالوا لو كان متالفا من اجزاء غير
متناهية لزم ان لا يقطع المسافة المحدودة لنوقف قطعها على قطع اجزائها الغير المتناهية وقطع الاجزاء
الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناهية واجاب عنه العرفي الثاني باننا لا نسلم
ان قطع المسافة موجب على اجزائها الغير المتناهية وانما يكون كذلك لو لم يكن المتحرك طفرة من جزء
الى جزء وترك الاواسط ولما استدلو اننا بان قالوا لو بالالف الجسم من اجزاء لا متناهية كان الجسم متناه
في الحجم لان التأليف موجب لازدياد الحجم اجابوا عنه بتجويز التداخل لا يكون التأليف معينا للحجم ثم قالوا لو كان
الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى فالطوق الكبير من الرمي اذا تحرك جزءا واحدا امتنع ان يتحرك الطوق الصغير مثله
او ازيد فلما ثبت ان يقطع اقل من جزء في جزء الذي لا يتجزى واجاب عنه العرفي الاول بان الطوق الصغير
يتحرك جزءا لا انه يسكن وسما يتحرك الطوق الكبير اجزاء اخرهم بعد ذلك بتمشيد الحركة الثانية فقالوا بسكون
البطل في بعض ارضه حركة السريعة ولزمهم من ذلك تفكك اجزاء الرمي وقال صاحب المحاكمات ولا حاجة لهم
الى اصحاب المذهب الثاني الى التزام الصفة لان الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير

يقان

هية

وان كان محدودا ولا يلزم بما ذكره قطع المسافة المحدودة في ارضه غير متناهية بل للارزاق قطع مسافة
غير متناهية الاجزاء بحركة متناهية الاجزاء في زمان غير متناهية الاجزاء وهم معترفون به وايضا لهم ان يكتفوا
بتجويز التداخل في ذلك لان الاجزاء اذا تداخل بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير
المتناهية واقول ان بطلان القول بالطفرة على تقدير تركيب الجسم من جواهر ذي ذي مقادير الجزء لظهور
ان كفى على ضمير فصلا على متمثل النظام وانما قال ساد على مذهب في حقيقة الجسم وهو ان الجسم مركب
من الاعاض حقيقه عبارة عن الاعاض المجموعة ومنها ما هو قابل للحياة كالكليات المتصلة ومنها ما ليس
بقابل لها كالكيفيات فالتحرك اذا تحرك على مسافة يكون بعض اجزائها وهي الاعاض القابلة للحياة اذا تحركت

زبة

للمحرك وبعضها وهي الاعاض الغير القابلة لها غير مجازية له وهذا سر قوله بالظفرة فلما مكابرة فيها نعم في
اصل مذهبهم في صفة الجسم مكابرة لكنه بحث آخر واذا تذكر هذا فقد تبين ان القول بالظفرة موجب لمذهب
في صفة الجسم لانه امر التزمه ضرورة لرفع المحذور المذكور كما هو المشهور واما التداخل فغير لازم لمذهبهم
عامة انه غير متحمل على ذلك المذهب لان احتمالهما في حاله خط من الجسم وانما ذكر في دفع ما اورده عليه ثانياً بفضل
واستظهار الاتم والاضطرار اذا كان له ان يقول اجزاء الجسم كلها ليست مماله خط من الجسم يلزم من عدم تناف
ان يكون الجسم غير متناه في الحجم ثم ان كلاما من الظفرة والتداخل وان لم يكن محذورا على مذهبهم لكفا الثاني
منهما وراء الاول لان الاجزاء باقية على قدرها وتمايزها على تقدير الطعن بخلاف التداخل فغيره اثبات امر زائد
لا حاجة اليه في دفع المحذور المذكور ولا لاندفاعه بالظفرة وبهذا تبين ما في زعم صاحب المحاكمات ان الظفرة
وراء التداخل حيث قال لهم ان يكتفوا بتجويز التداخل فهم الواقع على العكس ثم ان اصحاب المذهب الثاني لا يقولون
ان الزمان المحذور كساعة مثلاً والحركة المحدودة كخطوة مثلاً متشاكلان على اجزاء غير متناهية بالفعل لافهم من
الاتزام يكون الامور الغير المتناهية المتتالية في الوجود محصورة بين حاصرين وللزام بين البطلان وذكر
غير لازم على تقدير احتمال الجسم على اجزاء غير متناهية لان اجزائه غير متتالية ولذلك فالواجب ان لا يثبت
وقولهم بالظفرة كالمضي على ان اجزاء الزمان والحركة متناهية عندهم كالحق على من له ادراكه واذ اتوا
بهذا فقد تبين ان بطلان قول الفاضل المذكور ولا حاجة لهم الى ما قال واعلم ان هذه الحكاية مأخوذة من
الشفاء والاسباب بما فيه ان يقال لما حاور الفريقان المناظرة فقال الفريق الاول لو كانت الاجسام مركبة
من اجزاء غير متناهية فما بلغت حركتها الى الغاية والثاني بط بيان الملائمة ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكنا
لجسم اقسام واصناف في اجسام الى غير ذلك النهاية فالحركة انما تبلغ غاية المسافة اذ بلغت نصفها وانما تبلغ
الى نصفها اذ بلغت نصف نصفها لكن الانصاف غير متناهية والانصاف الغير المتناهية لا يقطع الا بحركة
غير متناهية فيستحيل ان يبلغ النهاية فلما اورده واوضحه تبين المقدمات اخذوا يربون لذلك مثليين في
حاشي في اني رايت سمي يتحرك كان احدهما سريع الحركة جدا والاخر بطل الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطل
اصلاً لان المسافة بينهما مركبة من اجزاء لاتناهي عندهم ان خصوصية البطل ملفان لان الواقع ايضا يجبان
لا يلحقه السريع اللهم الا بملاحظة مغالبة السريع وحسب المثل بعدم كسوف المتحرك في الغاية الى ساكن اولي وقا
لانه ابعد واغرب وعي فاقلاً انما خلت في بعض مطارح النظرة بسرعة عليها بغل وهي لا تفرغ عن قطعة
البينة لانها مركبة مما لا يتناهى والمثل الاول للقدماء والثاني للمتأخرين وعلى هذا طال شنيع هو لا يؤيد
شناعة ولكنك فالتجدي الى القول بالظفرة وهي ان يتحرك الجسم جداً من المسافة ويحصل جداً من غير ملاقات الكوط
ومجازاته فاوردوا لاولئك مثلاً وهي ان الدائرة العظيمة من المرقى والصغيرة العريضة من المركز اذا تحركتا
فلو كانت حركتهما المسافتان مسافة واحدة ومحال ايضا ان تسكن الصغيرة في الوسط ضرورة ان المرقى مستقر

متصل متلزم بعضه لبعض فتبين ان الصغيرة يتحرك وتقل طفراتها مع ان العظيمة يتحرك ويكون طفراتها اما عددا
او مقداراً حتى يحصل في بعد اكثر من بعد الصغيرة فلما انتهوا الى هذا المقام مضى الاخرون للالتزام بما الرمو
وكانوا يستنون القول بالظفرة واضطروا الى يمكن الصغيرة من السكون حتى حكموا بان المرقى يتحرك اقل
عند الحركة يسكن احدهما ويتحرك الاخر بل سكوناً كل واحد في انشاء حركته يمكن للسريع لحوق وبالحدو ومع احدهما
في شناعة الظفرة والاخر في شناعة التفكير وهذا التعبير فيدواص الى هناك كلمة بعنة ومبينة القول لعداها
في قوله اخذوا يربون لذلك مثليين لان مضروبهم هو المثل الثاني فقط واما المثل الاول فانما ضرب الفريق
الثاني ومشتاؤه تركب الجسم من اجزاء لا يتجوى وانما كان عدم تجزئ اجزاء الجسم موجبا لعدم لحوق السريع البط
لانهم اذا قطع السريع جزءاً من المسافة المركبة من اجزاء لا يتجوى كسبيل يقطع البط منها جزءاً ايضا والاي لم
ايضا ان يقطع البط اقل منه اذ لا احتمال لان يسكن في انشاء الحركة لما تفر في موضعه ان البط لن يتخذ السكون
فيلزم تجزئ اجزاء المسافة على تقدير عدم تجزئها منه واذا قطع البط جزءاً منها ايضا يلزم ان لا يلحق السريع
فلذا يلزم خصوصية البط ملفاه في الحكاية الاولى بل لا بد منها لان استدلال الحاشي كما كان يتم كسب المسافة
من اجزاء لا يتجوى على عدم لحوق السريع لم يكن بد من خصوصية البط لينتم الاستدلال المذكور فان مجرد
تجزئ اجزاء المسافة غير متناهية بلعوا خصوصية البط كسب كلام الحاشي غير متعدي بل اب عنه ولا يضيع
الاجزاء بعد الجء لان الاجزاء اذا كانت غير متناهية فالسريع لا يقطع المسافة المركبة منها سواء كانت الاجزاء
متجزة او لا والعجبان ذلك الفاضل غافل بل سكوناً كل واحد في انشاء حركته يمكن للسريع لحوق ولا ريب في انه
انما يكون للسريع لحوق البط بسبب سكونه البط في انشاء حركته ان لو كان عدم اللحوق لاجل تجزئ اجزاء المسافة
للاجل عدم لحوق البط وان سكونه في انشاء حركته فالحق ان المثل الاول للقدماء يضر بونه لجمهور المتكلمين
ومشتاؤه عدم تجزئ اجزاء المسافة عندهم وقصرهم النقص على عدم التحول دليل على ان مقصودهم التعرض
لفساد مذهب الفريق الاول وهم يلبثون فساداً تحلل السكيات بين الحركة رباعى تلك الشناعة والمثل
الثاني للجمهور يضر بونه للقدماء ومشتاؤه عدم تنافى اجزاء الجسم عندهم وقصرهم النقص على عدم التنا
شاهد على ان مقصودهم النقص لا بطلان مذهب الفريق الثاني وهم ملتجئون الى الظفرة رباعى تلك
الشناعة والعجبان هذا الفاضل مع انه يصرح بهذا المعنى بقوله والمثل الاول للقدماء والثاني
للمتأخرين كيف يقول ان المتشابهين كلاماً للفريق الاول ثم ان قوله في ضرب المثل بعد لحوق المتحرك الى
فقطور فيه اذ عي على تقدير ان يكون المثال الاول مضروباً على هذا الوجه يكون المثل الثاني معينا
كما لا يخفى على المتأمل ثم ان قوله لانه ابعد واغرب مسلم كسب يفصل رايت محو كيف في غاية السرعة في
عامة السرعة في مسافة قليلة جداً احدهما من مبدئها الى منتهاها والاخر على العكس يتم كان لا يلتقيان
ابداً كان ابعد واغرب بما ذكره عند الرسالة المعولة في تحقيق طرفة النظام للعلامة الفاضل

ابن كمال باشا راده رحمه الله

عليهم اجمعين

هذه رسالة موعظة في تحقيق الخواص والمزايا للعلامة الروي بن كمال باشا راده رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل في هذه رسالة رتبنا في تحقيق الخواص والمزايا ببيان الفرق بينهما فاما
فدراستهم على الناظرين في كتب البلاغة حين رغب بعض من حسن الظن بشانهم انهما مترادفات فيقول قارضا
المفاتيح البلاغة هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني صراحة اختصاص بنوعية خواص التركيب صحتها وابراد
انواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها وهذا القول منه مزج في اخراج اللطائف البليانية من المعاني
المجازية والكناية عن حسن الخواص في قال في شرح كلامه ومراعاة عند تعريف علم المعاني ان الخواص
على المعاني المغيرة لاصل المعنى وقد عبر عنها بالتي هي خير في غير التركيب لا بمجود الوضع سواء افادنا بعض
مفرداتها او هيئاتها التركيبية ولا شك ان المعاني المجازية والمكتبة عنها داخل فيها فالجواب عن افادة
التركيب للخواص سواء كانت مقصودية اصلية فيها او كانت من مستبعاتنا وظنفة علم المعاني ولذكر
ذكرت فيه معاني مجازية ومكتبة عنها فقد شرر الكلام على وجه لا يرتضيه صاحبه وذكر المعاني المجازية والكناية
في علم المعاني ليس لانها مع الخواص بل لقيام الحاجة اليها في تحقيق خواص بعض التركيب كالمفاتيح
بغيرها الخيرة المستعمل في معنى الانشاء والانشاء المستعمل في معنى الخبر مجازا فانه لا بد في بيانها من بيان المعاني
المجازية التي ترتب عليها تلك الخواص واما المتولدات من ابواب الطلب فليست من حسن الخواص بل معاني
جوئية والخواص وراثتها وذكر ان الاستفهام يتولد عنه الاستبطاء وهو معنى مجازي له ويلزم الطلب وهو
خاصية بقصد البليغ في مقام تقتضيه وقس على هذا الحال في سائر المتولدات فان قلت هل في علمهم
للطائف البليانية عبارة جامعة كعبارة الخاصية الجامعة للطائف علم المعاني قلت نعم انهم يعتبرون عنها
بالمزية قال الشيخ في دلائل الاعجاز اعلم ان سبيلك اولاه تعلم ان ليست المزية لشيئها لهذا الاجناس على
الكلام المذكور على ظاهره والمبالغة التي تدعى لها في نفس المعاني التي يقصد المتكلم اليها بخبره ولكنها
في طريق اثباتها لها وتوهم اياها ففسر هذا ان ليس المعاني اذا قلنا ان الكناية ابلغ من الصريح انما كانت
عن المعاني في ذاته بل المعنى انكر زوت في اثباته فجعلت ابلغ واكدوا استد فليست المزية في قولهم
جم الرماد انه دل على قس اكثر بل انكر ان ثبت له القس اكثر من وجه هذا ابلغ واوجبه انما هو استدوا
دقيقه دعوى هو انت بها النطف وبصحتها اوثق وكذا ذكر ليست المزية التي تراها كقولك رأت اسدا
على قولك رأت رجلا لا يتميز عن الاسد في شجاعته وجراته انكر قد اذرت بالاول زيادة في مساواة
الاسد بل بان اذرت تأكيدا وشديدا وقوة في اثباتك له هذه المساواة في تفكيرك لها فليس تأنيده
الاستغناء اذ في ذات المعنى وضعيفة بل في ايجابه والحكم به وهذا فيس التمثيل ترى الجثة ابد في ذكر
يقع في طريق اثبات المعنى دون المعنى نفسه الى هنا كلامه ومن بيانه تبين ان عدم الفرق بين الخواص و

سعد الدين

سعد الدين

والمزايا من قصور الشئ كلمات مشايخ هذا الفن ثم ان المزية قد تطلق على خصوصية في النظم باعتبار كونها متنا
لدوت صورة في المعنى مناسبة للمقام لدلائلها على خاصية يقتضيها ذلك المقام كخصوصية النظم في الجملة
الاسمية فانها احداث صورة في معنى الكلام هي كونه مذكورا وودلت تلك الصورة على خاصية اي رد الانجاز
بقتضيتها مقام كان الخطا في مع منكر فصارت لخصوصية المذكورة بهذا الاعتبار مزية من مزايا الكلام وقد
افصح الشيخ عن اطلاق المزية على هذا المعنى حيث قال في دلائل الاعجاز وكفى ان يعلموا مكان المزية
في الكلام وتصفوا لنا وتذكروا وذكر كمالنا على الشيء ونعني وبكشف عن وجهه وتبيينه ولا يكف ان يقولوا
انه خصوصية في خصوصية في كيفية النظم وطريقه خصوصية في نسق الكلام بعضها على بعض حين تصفوا
تلك الخصوصية وتبينوا وتذكروا والها امثلة ويقولوا مثل كيف وكيت كما يذكر كمر من موضوعه عمل الربا
المنقش ما تعلم به وجه دقة الصفة او لعل بين يدك حين ترى عيانا كيف يذهب تلك الخيوط ويجي وما
ذا يذهب منها طولا وماذا يذهب منها عرضا ولم يبدأ ولم يثنى ولم يثنت ويتقوى الحسنات الد
ومن عجب تصرف اليد ما يعلم مكان الحذف وموضع الاستاذية الى هنا كلامه وقد تبين منه
ان الشيخ اعما اطلق المزية على ما في النظم من الخصوصية لا على النظم نفسه كما هو النظم في كلام من قال
والشيخ يطلق على المعاني الاول بل على ترتيبها في النفس ثم يترتب الالفاظ في النطق على حد ما
النظم والصور والخواص والمزايا والكيفيات وكذا ذكر انتم تبين من الكلامين المنقولين عن الشيخ
ان صفة المزية المذكورة في كتب البلاغة خصوصية بها فضل على سائر الخصوصيات من جنسها سواء
كانت تلك الخصوصية في ترتيب معاني الخواص المعبر عنه بالنظم او في دلالة المعاني الاول على المعاني
فهي مشوقة الى نوعين احدهما وهو ما في النظم حقه ان يحسنه في علم المعاني وتاينهما وهو ما في الدلائل
صحة ان يحسنه في علم البيان والعرض بين الخواص والمزايا التي تعلق بعلم المعاني هو ان تلك المزايا
في نظم التركيب فيرتب عليها خواصها المعبرة عند البليغ فالمزايا المذكورة منشاء لتلك الخواص وكذا
المزايا التي تعلق بعلم البيان فانها تثبت في دلالة علم المعاني الاول على المعاني الثاني فيرتب عليها
الخواص المقصودة بتلك الدلالة وهي الاغراض المترتبة على المجاز المرسل الاستغناء والكناية واعلم ان هذا
النوع من الخواص ايضا من حيث انه من مقتضيات المقام لا بد لصاحب علم المعاني من معرفة الخواص المذكورة
في حقه صحتها ان تشمل ولها اي ولشمول علم المعاني منزلة الشعبة من الاصل من كان بمعرفة عن الوقوف
على هذا التفصيل توهم ان النفس المعاني المجازية والكناية من الخواص وزعم ان جهة اصالة علم المعاني بهذا
الاعتبار ولم يدرك تلك المعاني في علم البيان بمنزلة المعاني الاصلية في علم المعاني وحق الخواص في كل منها
ان يكون وراء المعاني التي استعمل الكلام فيها فان قلت ما حال التشبيه وما بال من اخراج عن حد البيان
وادخله في حد البلاغة قلت التشبيه على نوعين احدهما تشبيه المفرد بالمفرد والاخر تشبيه المركب بالمركب

صاحب النفاة

وهذا النوع من التشبيه داخل في حد السان لانه المراد تشبيه الهيئة الحاصلة من مجموع ما ذكره في جانب
 التشبيه ودلالة الكلام على تشبيه الهيئة من قبيل دلالة اللزوم على اللازم قد جرم بدخل في حد البيان
 واما النوع الاول فلا يخفى من ان يكون اوله التشبيه مذكورة او لا وعلى الاول فلا بد من ان يكون
 لعدم الاختلاف في دلالة على المعنى المراد بزيادة الوضوح ونقصانه ومن وهم ان الاختلاف
 المذكور يحقق في طريق دلالة ايضا راعا ان فوكه وجه كالبدر مثل لانه يدرى ما هو مفهومه وصفا
 بل يريد ان ذكر الوجه في غاية الحسن ونهاية اللطافة فقد وهم حيث لم يفرق بين معنى التشبيه
 والفرص منه فان ما ذكره هو الفرض من التشبيه المذكور لا معناه التي استعمال فيه وزيادة التحقيق
 في هذا المقام يطلب في الرسالة التي رتبناها في التشبيه وتفصيل احواله وعلى الثاني ان كان اداة
 التشبيه معدة في الحال فيه كالحال فيما اذا كانت مذكورة بلانفاوت واذا لم يكن مقدر فهذا
 القسم من تشبيه المفرد بالمفرد وكالنوع الثاني من مطلق التشبيه داخل في حد البيان للعدالة
 ذكرناها في احوال النوع المذكور فيه فان قلت نقدير الاداة مما لا بد منه كيلا يوحى الكلام عن
 حد التشبيه فان فوكه زيدا اسدا اذ لم يقدر فيه اداة التشبيه لا يصح الا ينقل لفظ الاسد عن معناه
 الا يصلح الى معنى يناسبه ويصح حمله على زيد كمفهوم الرجل الشجاع في يكون القول المذكور من باب
 التشبيه قلت ذكره وهم سبق اليه فهم بعض من حسن الظن بشئنا واما قلنا انه وهم لان النقل المذكور
 لا يوحى القول المذكور عن حد ولا يدرى حد المجاز المرسل ضرورة ان معنى ذكر النقل على علاقة المشابهة
 بين ما صدق عليه مفهوم الاسد وما صدق عليه مفهوم الرجل الشجاع وشرط المجاز المرسل ان
 لا يعتبر فيه علاقة المشابهة اصلا ومدار التشبيه على اعتبار تلك العلاقة في الجملة والى ان ذكر البعض
 مع اعتدافه بهذا حيث قال فيما علقه على شرفه فمنها فان قيل هذا المعنى المراد ليس متباهيا
 للمعنى الموضوع له ان المشابهة بين الوجه والبدر قلنا ارادة هذا المعنى تنوع على تلك المشابهة
 في ثم صرح ان العلاقة هي المشابهة كيف ينكر ان يكون مثل قولنا زيدا اسدا على تقدير ان يكون
 المراد من الاسد مفهوم الرجل الشجاع تشبيها ثم ان المقدمة القائلة اذ لم يقدر فيه اداة التشبيه
 لا يصح الا ينقل لفظ الاسد عن معناه الا يصلح في موضع المناقشة يجوز ان يكون من قبيل رجل
 عدل فان لفظ العدل غير منقول عن معناه الوضع ومع ذلك صح حمله على رجل بنوع يجوز في طريق
 المحل والاثبات وذكر البعض معتداف بهذا ايضا على ما افصح عنه ما ذكره في حواشي التي علمنا
 على الكشف وقال بعض الفضلاء على ما ذكره الشيخ عبد القاهر في انما هي اقبال وادبار لا بعد
 ان يجعل زيدا اسدا مجازا عقليا ومن رام زيادة تحقيق في هذا المقام وفضل تفصيل لذكر الكلام
 فعليه بمطالعة رسالتنا الممولة في بيان اقسام المجاز واما من اخرج التشبيه عن حد البيان حيث

طريقه

تجسس

هذا هو الوجه في تشبيه

الى غير النهاية فيلزم تحقيق بالضرورة **قال** الشارح فاذا فرضنا ارتفاعا عنده **اقول** الفصل الثالث من هذا الوجه استدلال
 وقوع الارتفاع المذكور وقوعه محققا والثابت فيما سبق جواز الارتفاع لا وقوعه هذا الكلام وقامه ولا يلزم من جواز الارتفاع
 وقوعه محققا اذ يجوز ان يلزم وقوعه ولا يلزم من جوازه وقوعه ولا يلزم كلامه الا بهذا المذكور لكن طوته لا يمكن ان يلزم من
 سببه كلامه وما وقع في موضع تلك التهمة من قولهم ولا يلزم من جوازه جواز محققا ان جعلنا التمسك بدلا ما قدناه على ما هو المتبادر
 لا يصح اذ لا مناسبة بينهما اصلا كما لا يخفى واللازم التوجيه بان يجعل الارتفاع على التعميم يعني انه يريد ان الثابت فيما سبق جواز الارتفاع
 ولا يلزم وقوعه محققا اذ يجوز ان يلزم من وقوعه وقوعه ولا يلزم من جوازه وقوعه ولا يلزم من جوازه وقوعه ولا يلزم من جوازه وقوعه
 وقوعه ولا يلزم جوازه جوازه **و** الجواب بعد تصحيح اعتراض ان الجواز المنفرد ما سبق من انه لا يمنع رفع احد هاتين الاخر جواز وقوعه
 لا مجرد الجواز في نفسه لان الكلام فيه على انه لا شك في جواز وقوع الارتفاع بعضه الصفة دفعة بلا شك الاجزاء ولا في جواز وقوع الارتفاع
 الكل وان قيل ان بعد الانطباع لا يمكن رفع احد هاتين الاخرى بلا شك وانما لا شك في انه هل يمكن وقوع ارتفاع احد هاتين جوازا
 عن الاخرى دفعة ام لا والدليل الذي هو قول المصنف اذ لو ارتفع بعض احد هاتين دون البعض يلزم تلك الاجزاء على لزوم وقوع
 ارتفاع الكل دفعة ككل لو وقع ارتفاع بعض دفعة جاز بلا شك فان احتمل في خاطر ك ان يكون هذا التفسير شيئا من الشئين فارجع
 البصر كرتين ههنا ان كان لا يمكن كذا لاقتلاف نسخ لم يلتفت اليه حذر عن الالفاء عليه ثم والله الحمد والسنة
 لا تضعف العبارة ويروى



رسالة تعريب الكلام بسم الله الرحمن الرحيم **بأمر صاحبها**

الحمد لله الذي جعل مبنى كلام العرب على المعنى والمعرب . وفصله الى العرف والمعرب . والعقل على محله الذي انجز
 بفصاحة اللسان فصحا العرب العاربة وعلى آله وصحبه المهابرين والانتصار . والتابعين بالاصان من المقيمين في النوبة
 والامصار **وبعد** فلهذه رسالة مرتبة في تحقيق تعريب الكلمة البنية وتفصيل اقسامه وتمييزه عما يشابهه وليس منه فانه دقيق
 جدا فكلما تغفل لم وذلك ان العرب كما يستعمل الكلمة البنية وحققا جازا من الكلام بعد التعريب كذلك يستعملها ويحكيها جازا
 منه قبل والاستعمال الاول على ثلاثة اوجه في كلمة البنية المستعملة في كلام العرب اربعة وتفصيل تلك الاقسام ان تلك الكلمة لا تخلو
 من ان يكون مبنية بنوع تعرف من تبدل حرف وتغيير حركة او لا مبنية اصلا وعلى كل من التقديرين لا يخلو من ان يكون
 ملحقة بابنية كلام العرب او لا تكون ملحقة بها فالاقسام اربعة احدها ما لم يغير ولم تكن ملحقة بابنية كلامهم كحرف اسان
 وثانيها ما لم يغير ولكن تكون ملحقة بابنية كلامهم وثالثها ما تغيرت ولكن لم تكن ملحقة بها كحرف ورايها ما تغيرت ولكن
 كانت ملحقة بها كدريم وابن آدم فاسم لم يعتبر التفصيل في غير التغيير فجعل التسمين قسما واحدا حيث قال في سورة اللان
 ان الاسماء البانية على ثلاثة اقسام فسمي تعريبه العرب والحقيقة بكلامهم حكمه ابنته في اعتبار الالاصلي والزيادة والوزن حكمه ابنته
 الاسماء الوترية الوضع كدريم وتسم غيرته ولم تلحق بابنية كلامها فلا يعتبر فيه الذين قبله نحو جاز وتسم ترويه غير متغيرا

هذا الكلام
 من كلام
 العرب
 العاربة
 والامصار
 والانتصار
 والتابعين
 بالاصان
 من المقيمين
 في النوبة
 والامصار

اللقوة اى من هذا القسم الاخير بابنية كلامهم منها نحو خرم الحقوه بستم ولم يلحقوه بابنية كلامهم بعد منها نحو خراسان لا يثبت فقال
 الى هنا كلامه الدرهم فارسي موجب اصله درهم فغيره زيادة المعاني اى قال بجسفة فعل قال التحليل ليس في كلام العرب فعل الاربعة
 ا ح ر ف و ر ه م ونجوع و ه س ل ع و ف ل ع م ذكره الجوهري في تصحيف قول القائلين ان ضفدح بفتح الدال والاجر الذي بنى به فارسي موجب
 ذكره الجوهري في الحزم العيش الواسع وذكره ابن السكيت وقال خطيب التبريزي في الايقاع سطر السطر الزند وقجوز ان يكون
 الحزمية نسبت اليهم لانهم يتبعون في الاشياء واصل حزم فارسي موجب وقال صدر الافاضل في ضرام السطر سطر الديوان
 المذكور لزم ثبت به نسبة النسب اراد به سطر القطر وهذا المعنى مخصوص ببلغة العرب ومن هنا ظهر ان الكلمة البانية
 بعد ترويه يجوز ان توضع على آخر غير معناها الاصلي وذلك لا ينافي كونها مبنية باعتبار المعنى الاول قال صاحب الكشاف في تفسير سورة
 الدخان ان معنى التوبيخ ان يجعل عينا بالشرف فيه والتعظيم منها جازا على وجه الاعراب وقال الجوهري في الصحاح و
 وتوبيخ الاسم الابحى ان يتقوه على مناجاة وبين القولين المذكورين عدم وخصوص من وجه لاجتماعهما في القسم الرابع من العرب
 وانفراق القول عن القول كذا في القسم الثالث منه وانفراق القول كذا في القسم الاول في القسم الثاني منه واما القسم الاول منه
 فعلى موجب ذينك القولين لا يكون من العرب مع ان يكون جازا من كلام العرب قال شيخنا في كتابه الموسوم بذكر النواحي في اوتام
 لم الفعل فقل جيتنا و اسان والحزمى صاحب المقامات يوافي الجوهري حيث قال في كتابه الموسوم بذكر النواحي في اوتام
 النواحي ويقولون للعبثية الهندية الشطر بفتح الشين وقياس كلام العرب ان يكسر لان منه يهيم انه اذا قرب الاسم الابحى
 ردى الى ما يستعمل من نظائره في لغتهم وزنا وصيغة وليس في كلامهم فعل مفتوح الناء واما القول عنهم في هذا الوزن فعلم ولذا
 وجب كسر الشين في الشطر ليلحق بوزن جرجل وهو العجم من الابل وقد تجوز في الشطر ان يقال بالشين البنية لجواز اشتقاقه
 من المشطرة وان يقال بالشين الملهمة لجاز ان يكون مشتقا من الشطر عند التعيين ومثله تسمية الدعاء للعاظم بالنسبة
 والتسمية اشارت بالشين الملهمة الى ان يرقى السم الحسن والشين المعجمة الى جمع الشمل لان العرب تقول شمت الابل
 اذا اجتمعت في المرقى وقيل ان معناه بالشين المعجمة الدعاء لشوامية وهى اسم الاطراف اى هنا كلامه وقد رده عليه بعض
 من نظري الكتاب المذكور فعلق عليه الحواشي قائلا هذا ليس بصحيح الا يرى ان سيبويه قال في الاسم المعرب من العرب
 للقوة بابنية كلامهم وربما تلحقه فذكر ما ملحق بابنتهم فوهم فواجر وفرد وبرايم وبرايم فذكر ما ملحق بابنتهم فوهم فواجر وفرد وبرايم وبرايم
 اللقوة يذكرها هذا اللفظ الا بفتح الشين وقد ذكره ابن السكيت في كتابه المصطلح وذكر ما ملحق بابنتهم فوهم فواجر وفرد وبرايم وبرايم
 المشطرة بهذا الخط وان لم يكن لان الاسماء البانية لا يثنى من الاسماء الوترية الا يرى انهم اطلقوا قول من زعم ان ابليس
 مشتق من ابليس بامتناع حرفه وايضا فانه جعل هذه الكلمة واستغفرا من النظر بوجوب ان لا تملك ثنية ويكون النون
 والحيم زائدين وهذا بين الف والاشياء كلامه وفي كلامه قوله لان الاسماء البانية لا يثنى من الاسماء الوترية كلام يحتر
 عليك في هذه الرسالة باذن الله تعالى ان ما نقله الشيخ عن سيبويه اشبه توسيعا لاديرة التوبيخ من القولين المذكورين
 عن الرحشري والجوهري اما عن كذا فلما شرط فيه الالحاق بابنية العرب واما عن الاول فلما شرط فيه التغييرين منها
 اصله والمنقول عن سيبويه فلو عن الشرطين المذكورين وكلام الامام الواحدى صرح في عدم لزوم ما ذكره الجوهري حيث قال

في شرحه ديوان النبي عند قوله وادهم ان في شطرنجهم وفيك تالفي وكل انتصابي الشطرنج معرب والكسر احسن في الشين ليكون على وزن
فعل مثل وجل وقمرطب وليس كلامهم فصل وقيل انه معرب شديري يعني من اشتغل به ذهب غنا في جلال حيث قال وكان
كسر الشين فاشتبهت في خلافة الحسن ورأى الصبي والظاهر انه معرب من صدرتك لان من شديري مصدر ترك فارسي مركب
من كلمتين احدهما مصدر ومعناه بالعربية ما تارة ولانها تركت ومعناه بالعربية حيلة والمراد من العدد المذكور المبالغة في الكثرة
وعلى هذا يكون الاسم المذكور اشارته الى ان معنى تلك اللعبة على الاصح الدقة والجليل اللطيفة وتبدل الكاف بالجيم في تعريب الكلمة
الفارسية شلج دال على كافي وزجس وجلنار وجلنجين وعلى تقدير ان يكون اصله شديري ينبغي ان يكون معناه زال اللام فان
تلك اللعبة سبب تشديد الحروف والشيطة لاما ذكر من صيرورة السعي بالطلا والغنا بها لان الاصل في مثل هذه الاسماء
الاشعار باليد لا بالبناء عن الهم قال جمال الدين عبد الله بن هاشم صاحب معنى اللبيب في شرحه لفصيدة كعب بن زهير
في مدح رسول الله صلى الله عليه وسلم الشطرنج يروي بالهامة لانه يجعل اوبالجم لان اللامين يقتسمان القطع سطرين والسطر النصف
قال غيره فان شدا العبيتي الى امره من غير عيسى من صعبا سطري واجي سايه لمتصل وذلك اذا ما سوي وانه امره مشطرا
من جهة ايسر في الناس وشطرا من جهة ايسر منه بالفصل وهو السيف انتهى كلامه والظاهر انه لا يقول تعريب الشطرنج ومن
قال تعريب صاحب القاموس لانه لم يتوض لاصلة وبناءه واسلم ان اللغة المعرب ان كان موافقا لاحد من ابنيه لغة العرب جازيا على
وفى اصل من اصولهم كرم فلا حاجة في تعريبه الى التغيير والافلا بد من نوع تغييره للاحاق بان يتبين في الدرس على تقدم بيان ذلك في
لاصولهم كما في مهندس قال الجوهرى في الصحاح الزنداز معرب واصلة بالفارسية اندازة ويقال اعطاه بلا حس ولا هدا
ومنه المهندز وهو الذي يدير حاري القنى والابنية الا انهم صيروا الزنداز سبنا فقالوا مهندس لانه ليس كلام العرب زانها
فبها زال ومن المعربا الزنديق صح الجوهري في الصحاح الزنديق من التنوء وهو معرب والجمع الزنادقة والهاء عوض الباء المحذوفة
الزنادقة فقد تردت في الاسم الزندقة وسكت عن بيان اصله من لغة اليك كان لم يحذف عليه وهم فيه صاحب القاموس حيث
وهم انه معرب زندها ومن اذ العوالب انه معرب زندها قال الامام المظفر في المغرب قال اللب الزنديق معروف وزندته
انه لا يومن بالآخرة ووحداية الخالق وعن ثعلب ليس زنديق من كلام العرب قال ومعناه على ما يقوله العامة على ودمى وعن
ابن ورد انه فارسي معرب واصلة زندها اي يقول بدوام بقا الدهر وفي مفتاح العلوم المشهور بالتفسير الكبير الزنادقة هم المانوا
وكان المزدكية يسمون بذلك ومزدك هو الذي في ايام قباد وزعم ان الاموال والعلوم مشتركة والظاهر كذا باسماء زندها او هو
كتاب الخوس الذي جاء به زردشت الذي يزعمون انه بنى قنس اصحاب مزدك الى زندها وسبب التسمية زندها
فقبل زنديق وزعم الفاضل الشريف انه معرب زندي حيث قال في شرحه للمتنال وهو شبه المنقول عنه وصير العالم الخويزر
زنديقا اي مبطنا للكفر فاما لفظة الحكم وقال لا بد من خالق الخلق والشر فبب مثل هذه الامور الى خالق البشر
وهو مذهب الجوسى قبل الزنديق معناه الزندي وزندها كتاب مزدك الذي ظهر في زمن قباد وابعاح الزوج ففقدوا
الى هناك واما زنديق القول بانه معرب زندي لان الباء في آخر الكلمة لطلق النسبة في لغة الفرس والهاء فيه للاختصاص
والانتساب الى اس يرشدك الى هذا القول ما في نبي وبغض من النسبة اللازمة الى العدد المخصوص وما في شديري وسياهي

الزنديق

سبب التسمية

في النسبة

من النسبة الغير اللازمة الى المكان المخصوص والصفة المخصوص وقد اوضحنا هذا الفرق في رسالتنا الموسومة بالفروق ولا بد
عليك رسالة فروق من المناسب طال المتبين الى الزند وهو الثاني دون الاول ثم ان الباطن ليس في اصل مع الزنديق
ولم يقصد السامع بقوله وصير العالم الخويزر زنديقا كيف والمنسوب الى الزند مظهر للكفر لا مبطن له فالفاضل المذكور لم يصب
في تفسيره بقوله الى مبطنا للكفر ومنها البادق فانه معرب بادا وهو على ما ذكر في كتاب الاشارة من مقالته انما من تحتها في شرح
المنظومة التي من ماء العنب اذ الجح اذ في طيحه حتى ذهب اقل من ثلثيه وعلى واشد فذ في الزند وانما صرام قليلة كانت او كثيرة
وقال خواهرزاده هو فارسي معرب لانه في اللغة يسمى بادا ومن فهم ان بادا لغة الفرس برادق في فقد وهم فان في لغتهم الخمر
وقال صاحب القاموس البادق بكسر الهمزة والفتح ما طيحه من عصير العنب اذ في طيحه فصار سدا وقال قوام الدين الايقاني في كتابه
البيان والبادق تعريب بادا بالفارسي ومنه حديث ابن عباس رضي الله عنهما البادق فقال سبق البادق وما اسكر فهدجرام
كذا في الغايي اي لم يكن البادق في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحب الهداية لم يسمه وبين الظلاء حيث قال واما العصور اذ الجح حتى سب
اقل من ثلثيه وهو المبطون اذ في طيحه وبسبب البادق وكذا مصدر الشريعة ولم يفرق بينهما حيث قال في شرحه قول صاحب الوقاية
كالظلاء وهو ما سبب طيحه فذهب اقل من ثلثيه الظلاء وهو البادق ولم يقيما ذلك فان الفرق بينهما مقرر وذكره النخعة ان
الظلاء اسم للثلاث وهو المبطون من ماء العنب بعد ذهب ثلثا وبقي الثلث وصار سدا والبادق اسم لما طيحه من العنب
وذهب اقل من الثلثين بعد ما صار سدا وقال الجوهرى في الصحاح والظلاء ما طيحه من عصير العنب حتى ذهب ثلثا وبسبب النجم
اليجي ومن هنا ظهر انما كان يسميه في عدم الفرق بين الظلاء والبادق كذلك لم يصب في تعيينه الظلاء فان ما ذهب منه الاقل
الثلثين هو المصف نص عليه ابو الليث حيث فسره في شرحه جامع الصغير الذي ذهب اقل من ثلثيه وصاحب القاموس الظلاء عدم
الفرق بين الظلاء والمصف حيث فسره الظلاء بالي المصف ومنها البريد فانها معرب بريد دم قال العلامة الزخري في الغايي
والبريد في الاصل اليفل وهي كلمة فارسية اصله بريد دم اي مخدوف الدرب لان يقال البريد كانت مخدوفة الاذونات فاعربت
الكلمة وحقت لم سمى الرسول الذي ركب بريد والاسم الموصوف الذي كان يركبه القبيح المربون من رباط او فية او بيت
او خوذ ذلك وبعد ما بين الكتابين اربعة فرائض وكان يربط في كل سكة يقال انتهى كلامه وبهذا التفصيل يتبين مائة كلام الجوهرى
وصاحب القاموس حيث قال البريد المرب اعني مشربا والرسول وزاد السكة قوله وفسخا والرسول على وواب البريد من الخيل
فتأمل والتبجح بهم الفاضل هو معرب برك صرخا به في القاموس ومنها الطست فانها معرب طست وهو لغة فارسي وهم
فيه الامام المظفر حيث قال في المغرب الطست مؤنثة وهي البجعة والطست تعربا فانه كالم يصب في قوله ان الطست البجعة
لا انها عرفت معربة انا البجعة لفظة طست كذلك لم يصب في قوله والطست تعربا لان الطست مرخم الطست كان الطست مرخم
من طست قال ابن خالبيت الفارسي قمارا ستر ديزا صد وسى كبر با رنط طست وطست ان يكون وبسبب وكذا الجوهرى
اخفا في قوله ان الطست معرب اصله الطست بلفظ طي ابدل احدى السينين بباء للاستفهام فاذ اجعت او صنعت ردت
السين لانك فصلت بينهما بالفاء او باء قلت طاس او طيس وتبعه صاحب القاموس حيث قال والطست ابدل في السينين
تاء وصاحب الجمل ايضا غافل عن تعريبها حيث قال والطست لغة في الطست ومنها الموق فانه معرب موزة قال الجوهرى والموق

التي ليس فوق الحق فارسي متوب ومنها الجرم فوق فانه متوب برموزه وهو طيليس فوق الموقوقا في الوجل والتمجيسة
والجوهر لم يصب في عدم الوقى بينه وبين الوقى حيث قال والجرم فوق طيليس فوق الحق وتبعه تاج السيرة حيث لم يصب في
للمداية ما ذكره وقد صدر الشرع حيث قال في سيرة الموقوقا او في موقية الخاضعين طيليس فوق الحق فيكونا وقاية لهما من
الوصل والنجاسة فان كانا من اديم او حواء جاز عليها المسح سواء لبسها منقودين او فوق الخطين وان كانا من كبريايس او حواء
فان لبسها منقودين لا يجوز وكذا ان لبسها على الخطين الا ان يكونا حيث يجعل لكل المسح الى الحق الداخل ويرد في التفسير
قول الامام قاضي خان في فتاواه وان لبس الخطين فوق الخطين اه بعد قوله وان لبس الجرم فوق الخطين رد اخطاها
كما لا يخفى ومنها السراويل فانه متوب سراطا والجوهرى ما زاد على ان قال السراويل واحد السراويلات التي قد فوق صحن
الدار كانه خاف ان يكون متوبا وصاحب القاموس ذكر البيت موضع الدار في تفسير السراويل ولم يخش لان الصحن والحوم الزا
بمعنى سراويله الفارسية بسبب ان الدار لا الى البيت والفاضل الميرزا فيهم فيه حيث وهم انه متوب سراويله على ما صرح
في الحواشي التي علقها على سيرة المطالع واللاحي ما فيه من البعد لفظا ومعنى واصل سراطا طاقا سراويله المضاف اليه كما
هو قانون تلك اللغة عند جعل المركب منها اسما مثلا يقولون شاة شاة وان اذ جعلوها اسما يقولون شاة شاة الا ان
يتم طر ولا يتم كثيرا لا يغيرون الترتيب بل يقطعون الاضافة مثلا يقولون حواء سراويله سراويله جربا اصله يربط بالاشاة
على التشبيه ثم جعل اسما لانه محفوفة من الآت الفناء ومنها كسدي على ما زعم الجوهرى حيث قال وكسدي لقب ملوك
الفرس في حق الكاف وكسدي هو متوب خسر والسبب اليه كسوي وان شئت كسري مثال صري من ابي بكر وجمع كسري
الكاسرة على غير قياس فان قياسه كسرون بنى الراء مثل يسون ونون ومنها ويقال فانه متوب ده خان وهو
مركب من كلمتين احدهما ده ومعناه القرية والاخرى خان معناه الرئيس وقد مر ان في لغة الفرس قد تقدم المضاف اليه على
للمضاف عند جعل المركب منها اسما فاصل ده خان ده ومعناه رئيس القرية صرح بذلك في فضل التفتازاني حيث
قال في شرح الكشاف الدهقان رئيس القرية مقدم اصحاب الزرائع وهو متوب انتهى كلامه وما ذكره شمس
الاعنة السمرقاني في شرح المبسوط من ان دهقان اسم لمن لم يتزوج واطلاك وليس بذلك فان قلت فعلى ما ذكر
يكون دهقان من الالقاب السمرقانية المشوقة بالمدح والتعظيم وقد ذكر في كتب اللغة في عدد ما يندف به قلت قد تولى
الامام المذكور في الشرح المذكور لهذا الاشكال وذكر وجه لا الخلال حيث قال العوني باو دهقان لما حمله وهذه
من الجمل مسائل فليقل دهقان فينا المدح والتعظيم وقد ذكره يعني محمدا في جملة القذف وهذا لان العرب يستعملون
منها هذا الاسم الا للزوج فلما زال الاشكال ذكره ويكنى انه ليس بقذف ومنها سمرقند فانه متوب سمرقند وهو ايضا
مركب من كلمتين احدهما سمر والاخرى كند لاني هذا وانما الخلاف في معناها قال ابن قتيبة في كتاب المعارف في ترجمة
شمر بن افرقش احد ملوك البساسنة خرج في جيش عظيم ودخل من العراق ثم توجه يريد العين فاحذ على فارس
وسجستان وخراسان وفتح المدائن والقلاع ودخل مدينة الصفد فهدمها فسميت سمرقند ثم عبر بها الناس فقالوا
سمرقند وعلم هذا يكون بمعنى هدم مستقام من كندل وقال ابن خلكان في تاريخه بعد ما نقله ابن قتيبة وليس الامر كما زعم

ولا يستعمل به

انما الاصل ان شمر اسم جارية الاسكندر منعت فوصف لها الاطباء ارضاء ذات هو طبيب واسار واليه بظاهر صفة فاسكنها ابلا فلما
طابت بنى به مدينة وكند باليركي هو المدينة وكان يقول بل شمر لي هنا كذا وعلى هذا يكون كند اسما جامدا آخر وهو مضاف على القاصدة
التي تقدم بيانها والملاحظة بهذا التفسير قال ابن خلكان فكانه يقول بل شمر والا فوج ما قد مر من البيان هو التعليل بالمعنى المذكور ومن
كلامه يتبين ان من زعم ان كند بالمعنى اللذان فارسي لم يصب وكذا من فسره بالكرية ومنها دار جرد فانه متوب دارب كرو وقال
باقوت الحمي في مع البلدان ان بعد الالف اللامية يا موقدة ثم جمع ثم راء ووال مهملتين علم ولا ينفار سن وفي الشرحين المتنازع
المشوبين الى انما فعل سعد الدين التفتازاني والشرع في الجواني انه على لغة الفرس اصله مركب من كلمتين احدهما داراب وهو اسم ملك الاخرى
كرو بمعنى فعل وقد وهم فيه الفاضل الميرزا حيث قال فيما علقه على الكاف انه مركب من كلمتين احدهما داراب واسم ملك بناءه واللامية بكرو لان
بكرو مركب من كلمتين احدهما كرو والاخرى كوف السا التي تزداد في لغة الفرس على صيغة المضاف فالتعريف بالخلال في مقابلة حرف
التي تزداد في صيغة الاستقبال فعلى ما ذكره يكون داراب كرو مركب من كلمتين احدهما داراب واسم ملك بناءه واللامية بكرو لان
لفظة مركبة من كلمتين اولها بالية والاخرى تركية فان سب بالية ثلثة ويسب بالمعنى الترتيب فكانه قال الترتيب ثلثة و
سب هذا الكلام على ما ذكر في النجوم الظاهرة ان جركان ملك المملوك كان قد قسم ممالكه بين اولاده ثلثة وجعلها ثلثة اقسام واوصاهم بها
لم يخرجوا عنها وبقي فيما بينهم الى يومنا هذا من كثرة هذه واختلافهم ادبانهم فصاروا يقولون سب سب يعني الترتيب ثلثة التي رتبها جركان
فقط ذلك على العامة ففرقوا بينه وبين الترتيب فقالوا سب سب ومنها مخيف فانه متوب ولما ذكرنا في من الجرم والقاف فانها لا يجتمعان في
حرفية مل الجرم فوق والجوق والجاسق والجلاهي والقنف وغير ذلك وهذا باب مطرد وكذلك الجيم والعاء ولا يجتمعان في كلمة بوجه مثل القدر
والجس والقاصد الماص في مخيف من حيث يكسب تفسيره بالعوى ما الجوى ولا يندب سب سب على من يعرف تلك اللغة ان معنى من حيث يكسب بالجوهر
قال صاحب القاموس المصنف بكسب الميم انه تسمى بالجار كالمخيف متوجه وقد يذكر في رسيته ما من حيث يكسب اي انما ما جركان
في الشرح بطله حيث لا اول في تفسيره انا وكذا عاقل عن ان ما في من اخره من كلمة في معنى ولا يجتمعان وقال ابن خلكان في تاريخه
قلت فتبين اننا ونفسه جابيس وتفسيره بكسب جركان انا ايش والحق ما في من التصور والا قرب ان يكون من حيث يكسب متوب
مخيف بكسب ومخيف في لغة الفرس ما يفعل بالجملة ومنها كنية قال الامام المظفر في المغرب انه متوب كشت وعندي ان موت
كليب لان كشت معبود اليهود وخافه كان الكلب سبامعبد النصارى قال تلامي طبال بعمر اسنين كوس رهبان كلبا
افسوس وكليب اخذ في احدى يده تخفي وكسبه مخصوصة بالنصارى على ما ذكره الجوهرى او مشترك بينهم وبين اليهود على ما ذكر
صاحب القاموس وعلى كلا التقديرين لا يجوز ان يكون متوب كشت لاختصاصه باليهود على ما مر والحق ان المظفر في موافق
صاحب القاموس في اشتراك الكنية بين اليهود والنصارى ومع ذلك يقول انه متوب كشت ومن ثوب التعريب تعريب
سبا با فانه متوب سبا با لان سب كسري مرة في سورة فاغناه فلم يجد الجارية وقال الجوهرى في الصحاح والبا با با وبقيته
بل جازي طين مخفيا طريف في قولهم في المثل من قام سبا با قال الاصمعي هو سبا با كسري بالمداين وبالجملة لباسا با ولباسا با
رجل وكانه خاف ان لباسا اسم ساة ومعناه التعظيم ومنه شاه راه اي الطريق العظيم وشادانه وشاه راج وعنده الاطلاق

كلبا اصله

المغيرة منه الدست قال ابو هريرة الدست الصحاح واشهد ابو عبيدة اللاعشقي قد علمت فارسي وجمي والاعراب بالاشتراك لم تزلوا وهو فارسي
او اتفاق بين اللغتين ومنه التنوير قال ابو فاطم التنوير ليس معنى صحيح ولا يعرف له العرب اشتراكه فلذلك جاء في التنوير لانهم حو
طوا بما حووا وقال ابو الفتح الرهماني كان الاصل لثورة فاجتمع واوان وحته وشهد بدرك فاستقل ذلك فقلوا عابن الفعل الى فانه
وتور فابدلوا من الواو الى الكوفه وجعل كذا في الفايق وهي على القول من اللغة المشتركة وقولهم في بعض اللغات المستقلة
في اللغتين انها فارسية وفي بعضها انها مشتركة بين اللغتين لاجل من حكم لا دليل على ذلك سوى الاستعمال وهو مصلح مخصص
لبعض اللغتين ثم ان اشتراك لفظ بين اللغتين شرطه ان يكون بينهما معنى واحد كالدست والسخت والتنوير على احدى اللغتين
جيهن فاذا كان معناه في احدى اللغتين غير معناه في الاخرى لا يكون من اللغات المشتركة كالبيستان فانه في العربية ارض
ذات حائط فيها اشجار وفي الفارسية حذواوه تحفيا كجمن هندوستان وقيل هندستان وهو مركب من كلمتين
احدهما ابو ومعناه الرابطة والاخرى ستان ومعناه الناجية والمعنى التركيبية ناحية الرابطة وقد وهم فيه صاحب القاموس
حيث قال انه معرب بوستان وكالدست فانها ايضا ليست من اللغة المشتركة لاختلاف المعنى فانها بمعنى اليد في الفارسية
وفي الغزي هي المعان جميعا احررت في قوله نشد لك الله السخت الذي اعاره الدست قلت لا والذي اجلسك في هذا
الدست بل انت الذي تم عليه الدست الاول بمعنى اللباس وكذا معنى الرسالة والثالث بمعنى الحيلة وذكره العكبر اوى
وقد اهل المطر في شرحه والراجح معنى دست القمار وفي اصطلاحهم اذا خاب فخرج احدهم ولم يفرغ عليه الدست
ومن معنى الاخير دست الشطرنج قال السمعاني يقولون سادا لاريلون بارفنا وصار لهم مال وجعل سوابق فقلت
لهم شاح الزمان وانما يوزن في اخرى الدسوة السباق والدست في قول صاحب القاموس فانهم لم يفرغوا ذلك ثم
الدست ايضا بهذا المعنى واصلة الى الدست على كس ثم عليه الدست والشريف الناضل لغفولة عن هذا المعنى قال
هو فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب ومنه السند قال صاحب القاموس السند النوس والافاق
اصاب في قوله انما فارسية الا انه اخطا في تفسيره لانها ليست بمعنى الفرس بل دابة موصوفة بكون مخصوص ولذلك يوصف
بالنوس قال الزدوستي بيت سوارى وشير ومان كند بشمشير وكون بال واسب سند انك زكس ما ف دارو
وقال كان فلك وجره وديز وشد وپور كذلك قال تبارك ذيولاد سيمر ش كاه فرس فلك وپرستان
نش سياه وقال نشيت از صر سلك زكس پو شيد شيراب ففكان فلك وقال بنو مود تابر نهادرين
بران ديزه ديل تن روز كين من ورسم واسب شيد يز وبيج نبارد ورو سياه كسرد ميغ اصل شيد يز
شيد يز وخذف الها من افرة تحفيا وقال كست از به شيد به راه خوب يندر ديك كودر زنهادر وي
كر از ان كر از ان به اكاه ازين كه ميثرن نهاده است بر بورزين واما نونديليس من اوصاف الفرس باعتبار
اللون بل باعتبار الحركة وسرعتها قال السمعاني نونديس اي رائد نرم به وبرهي آفبين خوند كرم كان رهوار
ونما وركن كس تمة السالك كما ان العرب عرب بعض لغات العرب كالعجم بعض لغات العرب كالفارسية ايا زفانه
بمع اياس فلا احتمال للعرب لانه لو كان في كتب اللغة من با زفانه بمع با زفانه با زفانه با زفانه با زفانه

منه الدست

ايضا

كان بارفانه بمع المعنى المصلي ومنه شير بارفانه نفس فانه بمع فقص تمت الرسالة بعونه تعالى

رسالة التيس **بسم الله الرحمن الرحيم** **والايس للدين كمال باشا**

الحمد لله المتوحد بالوجود والمتوحد بالعدم الذي اخرج العالم الى نور الالبس والوجود من ظلمة الالبس والعدم والصلقي على محمد
سيد ولد آدم وعلى آله واصحابه ما تعاقب الانوار والظلم **بعد** فهدى رسالة مرتبة في تحقيق معنى التيس والالبس فانه قد سببه
على كثير من الفضلاء حتى ضلوا فيه عن سواء الطريق فنقول ومن الله التوفيق **اعلم** ان الممكن وهو الالهي في ذاته ان يكون موجودا
ولا ان يكون معدوما لما كان صالحا لان يتوارى عليه الوجود والعدم على السبيل البديل لاجرم كان في حد نفسه عاريا عنها لا يفتي
ان واحدا منها ليس عينه ولا جوده اذ لا يمكن هذا المعنى في تصحيه تلك الصلاحيه كيف ولو كان واحدا من الوجود والعدم لارزلة
من حيث هي اي لما كان قابلا للآخر صلاحي لان يحصل له مع تحقق المعنى المذكور في بل يفتي ان ماهية الممكن في حد ذاته وهي مرتبة
معوضيتها للوجود والعدم خالية عنها غير موصوفة بواحد منها ولا خلاف ولا استحالة في خلقه مرتبة عن التقيضين بمعنى ان ليس
بواحد منها في تلك المرتبة اما الاستحالة في خلقه وقت خازني عنها وبهذا الخلل وجه شبهة الاشعري في زيادة الوجود على الماهية تقريره ان
لو كان الوجود زائدا على الماهية عارضا لكان الماهية من حيث هي غير موجودة اي كانت في مرتبة معوضيتها للوجود خالية عن الوجود
فكانت اي كانت في المرتبة المذكورة موصوفة بالعدم لاستحالة ارتفاع التقيضين فيلزم ان يتصف المعدوم بالوجود وانه تناقض
لا بما ذكره الفاضل الشريف في المواقف وهو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست عين وجوده و
لا عين العدم وانه ليس بشئ منها واطلا فيها بل كل واحد منها زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها
العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شئ منها لم يكن عليها بانها موجودة او معدومة ولا يفتي به ان الماهية منفكة فيها
حتى يلزم الوجود وسطا لانه لا يجدي نفعه في دفع تلك الشبهة على الوجه الذي قررناه في قول المحقق صاحب المواقف واخلى ان
من حيث هي لا موجودة ولا معدومة صلي لان يحل على سلفناه من التحقيق القاطع لوقوع الشبهة المذكورة وكما من غاش قولنا
صحيحا وافته من الزمان السقيم لا يقال اذ لم يكن للماهية في مرتبة المعوضيتها للوجود لا بد ان يكون لها في تلك المرتبة العدم والآن
لزم الوساطة ولا معنى للعدم الاسباب الوجود واذ اثبت ان ليس لها الوجود في تلك المرتبة ثبت انها معدومة فيها لانا
نقول نقيض وجودها في تلك المرتبة سلب وجودها فيها على طريق التقييد فلا يلزم من استفاء الاول تحقق الثاني واحتمال ان يكون
ان يكون اتصافها بالوجود ولا اتصافها بالعدم في تلك المرتبة والتحقيق ان سلب الوجود عن شئ في زمان يستلزم الاتصاف
بالعدم في ذلك الزمان والالزام خلقه في ذلك الزمان عن طريق التقيض وهو صحيح اما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم
اتصافه بالعدم في تلك المرتبة لفرق الاتصاف فان خلقه المرتبة عن التقيضين بمعنى انه ليس بشئ منها في تلك المرتبة غير محال واقع
على ما بهت عليه فيما تقدم وشهد لذلك شهادة لا مرد لها ان كل معلول بسيط متاخر عن سببه التامة فلما وجد له في مرتبة معينة
التامة ولا عدم فيها ايضا والالبس لا يلزم خلف المعلول عن علته التامة ضرورة ان الوجود والعدم لا يجتمعان في زمان فاذا افاد
احدهما العلة التامة يكون الاخرى في زمان آخر واذا تحققت ان الممكن ذاتا خالية عن الوجود والعدم مرتبة اصالتها

رف

ان هذه الدعوى دعوى ظهور الاختصاص في ذلك المرتبة بالنسبة الى جميع الناظرين الى الكتاب
من المتدين وغيرهم غير تامة بخلاف الدعوى في الوجود الذاتي



رسالة بسم الله الرحمن الرحيم في زيادة الوجود

60

المقدمة ملهم الصواب. لذوي الالتفات. والعلوق على محمد اكرم من اولى الكتاب. واسمى فعل الخطاب. واصحاب خبر الله
واصحاب **وبعد** فنقول وبالله التوفيق اعلم ان الحكماء لما قالوا بوجود مظهر آخر غير مظهر الخارج واشتبوا الاشياء
بوجود انفس جرياني في ذلك المظهر تيسر لهم القول بزيادة الماهية في الممكن وكذا المعتزلة لما اثبتوا اشياء خارجيا وراى الوجود
مخارجا وقالوا بنبوت المعدوم في الخارج تيسر لهم ايضا القول بزيادة الوجود على الماهية والاشياء لما انكروا زيادتها
الوجود على الماهية مطلقا تيسر لهم عدم القول بوجود مظهر آخر غير مظهر الخارج وتفيدهم علوم النبوت من الوجود واما سائر
التكليفين الجامعين بين القولين بزيادة الوجود على الماهية والاشياء فيحقق امر آخر وراى الوجود مخارجا من الوجود والذات
والنبوت في الخارج فلم يخل من هبه من صعوبة حيث اوجب عليهم ما صح به الشخ الاشعري على ان الوجود عين الماهية وهو
ان قيام الصفة الثبوتية بالشئ فرع وجود ذلك الشئ في نفسه فلو ان ما لا ثبوت له في الخارج لم يكن ان يصف بصفة ثبوتية
فلا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان صفة زائدة على الماهية قائمة بها لزم ان يكون لها وجود قبل قيام الوجود بها فيلزم ان يكون
الشئ الواحد موجودا مرتين ههنا وايضا يلزم تقدم الشئ على نفسه ان كان السابقي عين الوجود واللاحق والتسرع في الوجود
ان كان غيرا اذ يعود الكلام في ذلك الوجود السابقي بان يقال لو كان الوجود اللاحق صفة زائدة قائمة بالماهية كان له قبل
هذا الوجود بها وجود ثالث وهكذا في كل مرتبة الى ان يتسلسل التسرع وان التزم ملتزم التسرع في الوجود بناء على
انها من الامور الاعتبارية والتسرع في الامور الاعتبارية غير متعدي فنقول لا بد هناك من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود
آخر قطعيا يكون هو عين الماهية غير عارض لها وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تلتصق بها عارضة للماهية فيقتضي
ان يكون لها وجود قبلها لا لا متناهي اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية كاتوهم الفاضل الشريف لان لزومه ممنوع فان الماهية
في رتبة الاتصاف بالوجود على تقدير زيادتها عليها لا موجودة ولا معدومة على ما تقتضيه في رسالتنا المعمولة في حقيقة الاليس وليس
بل لما تقدم من ان قيام الصفة الثبوتية بالشئ فرع وجوده وذلك الوجود لا يكون زائدا على الماهية والآن لم يكن ما فرضناه جميعا
بل يكون عينها وهو خلاف من ذهبكم وههنا وجه آخر ياتي في تضاعف الكلام باذن الملك العلام ومن شغل عن تحقيق المقام على هذا
المشغال قال في هذا المقام ما قال وماذا بعد الحق الى الضلال وليس لهم ان يجيبوا عن الاحتجاج المذكور بان يقال ان الضرورة
التي ائتمروا بها انما هي في صفة وجودية هي غير الوجود فان البداية تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف
فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لانها تقتضي ما يقتضي مسبوقية بالوجود ولما ذكرتم
من لزوم كون الشئ موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه او تس الوجود الى ما لا نهاية لانه من قبل التحفص
للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما عارضها كما هو ادب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعيا ثم ان
تعليقنا بقوله لانها تقتضي ما يقتضي مسبوقية بالوجود لما ذكرتم فاصبر اذ لا يلزم من مجرد هذا التفصيص من الضرورة ان يكون الالام
في الوجود على عكس ذلك بل لا بد من ثبوت زيادة الماهية وهي المشاجرة لا يبرها فان قلت الشئ في قول ابن سينا في التعليق

جلال

وجود الاوضاع في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان خالفا لما في جملتها الى الوجود حتى يكون
موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يبع ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان الوجود
وجودا كما يكون للبياض وجودا بل معنى ان وجوده في موضوعه هو وجوده في موضوعه وبغيره من الاوضاع وجوده في موضوعه
هو وجود ذلك العرض دلالة على تخصيص الوجود من القاعدة المذكورة قلت لا انا دلالة على ان الوجود ليس كالاوضاع
بل انها فرق من حيث ان وجود الاوضاع في موضوعاتها وجودا لانفسها لا للموضوعات بخلاف الوجود فان وجوده في موضوعه وجودا
الموضوع لانفسه وظاهره باطل لان وجود الماهية ليس حصول الوجود فيها بل نفس الوجود وحالها فلا بد من التأويل بالمراد
انه ليس للوجود وجود في نفسه وبغيره موضوعات في الاوضاع بل وجوده الذي هو نفس وجود موضوعه واما ان ثبوت
وجود الخارج في الماهية نفس الامر بل يستدعي ثبوتها فيه قبل ثبوتها ام لا فلا نقض له في الكلام المذكور ومن هنا يتبين ان
من قال ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب تأخيرها عن ثبوتها في نفسه وان استلزام ثبوتها في نفسه او كان عين ثبوتها في
نفسه ثم ذكر الكلام المنقول عن ابن سينا راجعا الى انه شاهد له لم يكن واقفا على قوى الكلام المذكور ولما ان يجيبوا عنه بان يقال
الضرورة ان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج
بل امتياز على موضوعها فانما هو في العقل وحده نعم هو ثبوت في معنى انه ليس السلب اخطا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج
فلا يكون في ذلك الحكم الضرورة لان الضرورة لا تتوقف بين صفة موجودة ومعدومة في السداع ثبوتها فيه فان العبرة
لكون الثبوت في الخارج لا لكونه الثابت فان قلت فليعلم هذا ايضا في تعبير الصفة في صورة الاحتياج بالثبوتية
قلت نعم لا حاجة اليه الا انهم يعتبرونه في تقرير الاحتياج استظهارا ودفعا لمعارضة الوهم العقل فان الصفة اذا كانت
امر اسلبا يتبادر الوهم الى قبوله كون المعدوم في الخارج موصوفا فيه وبالجملة انكارهم لمظهر آخر غير مظهر الخارج و
قولهم بان ثبوت مرادف الوجود او قوهم في مسئلة زيادة الوجود على الماهية فيما وقعوا فيه اذ لم يثبت لهم
القول بان قيامها في الخارج باعتبار ثبوتها فيه قبل قيامها بها كما قال المعتزلة بنا على قولهم بثبوت المعدومة في الخارج
ولا القول بان قيامها بها في مظهر آخر لنفس الامر غير مظهر الخارج كما قال الحكماء بنا على قولهم بالوجود الذهني لا لشيء
ومن لم يثبت له هذا قال في تحريم الجواب استا يعني ان اراد ان ثبوت الصفة الثبوتية مطلقا سواء كانت موجودة
في الخارج او لا في ثبوت المثبت له في الخارج فلام ذلك وان اراد ان ثبوت الصفة الموجودة في الخارج فرع وجود
الموصوف فيه فلا ينبغي لنا ان نقول بان الوجود وصف موجود في الخارج زائد على الماهية بل انه وصف ثبوت
بمعنى انه ليس السلب واطلا في مفهومه عقلي ليس بوجوده في الخارج فثبوتها لنفس الامر في العقل فلا يلزم
كونها موجودة قبل ثبوت الوجود لها الى هنا كلامه ولم يدرك ان قوله فثبوتها لنفس الامر في العقل انما يتشبه
على اصل القائلين بان العقل مظهر آخر لنفس الامر غير مظهر الخارج وعامة المتكلمين ينكرون ذلك الكلام على
اصولهم فان قلت ليس لهم ان ينكروا عدم هذه الضرورة بين صفة موجودة في الخارج وصفة معدومة
فيه في استدعاء ثبوت وجود الموصوف في الخارج اذا كان ثبوتها فيه ويقولوا ما يقتضي وجود الموصوف

نحو

مشرقا

نحو

نحو

رج

الموصوف في
الخارج اذا كان
ثبوتهما

دفع

فيما

في الخارج هو الاول واما استا فلا يقتضي وجودها فيه وان كان ثبوتها فيه قلت لا اذ يلزمهم القول بكون ثبوت الشيء في الخارج من انفسه المعدوم
فيه وبطل هذا الاستسلف طاهر في البطلان ومن هنا اتضح فساد ما قيل وبها يعني في الجواب استا سؤال مشهور وهو ان ثبوت
المفهوم الثبوتية التي لا يكون السلب اخطا فيها شئ في ثبوت ذلك الشيء ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا واذا كان كذلك
ايضا في العقل ثبوتها كما في نفس الامر في العقل يلزم ان يكون قبل ثبوتها في العقل وجودا اخر فيه ويستقل الكلام الى ذلك الوجود
ويتسل الوجود الى غير النهاية وبهذا البحث لا يتشبه مع المتكلمين النافين للوجود الذهني فانهم يقولون ان ثبوت الصفة للوجود
في الخارج بموصوفها فرع وجود الموصوف في الخارج واما المفهوم الاستيعابية التي ليس السلب اخطا في مفهومها كما لا يمكن والوجود
والوجود بليس ثبوتها لموصوفها فرع وجود ذلك الموصوف اذ في الخارج فظا هو واما ان الذين فلاهم يقولون بل قالوا ان
ثبوتها لموصوفها يتوقف على ثبوتها في الخارج والتميز لا يستلزم الوجود عند كافي المشتق فان اجتماع النقيضين متميز عن اجتماع
الضدين وليس لهما وجود عند كافي في الخارج ولا في ذهنه واما القائلين بالوجود الذهني فغندهم ثبوتها لا وصف التي لا يكون
السلب اخطا في مفهومها يتوقف على وجود موصوفها ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا فثبوت الوجود للماهية اذا كان
يتوقف على وجودها في ذهنه قبل وجودها فيه فيلزم كونها موجودة مرتين بل نفس الوجودات الى ما لا نهاية الى هنا كلامه اذ على تقدير
ان يكون مذهبهم ما ذكره هذا القائل يلزمهم الى ذلك المذكور ثم ان المعتزلة من المتكلمين النافين للوجود الذهني وبهم يعرفون
بان ثبوت شئ للشيء فرع ثبوت المثبت له ولا يلزم ان يكون الشيء الثابت موجودا في الخارج يرشدك الى هذا انهم يفسدون
بتلك المقدمة في بيان ادعوا من ثبوت المعدومة في الخارج فقولهم هذا البحث لا يتشبه مع المتكلمين النافين للوجود الذهني
منظرة فان قلت قد ظهر مما تقدم ان المتكلمين النافين الذهني وعموم الثبوت من الوجودتين الامرين احدهما تعدد
القول بزيادة الوجود على الماهية ان قالوا بمقدمة القائل ان ثبوت الشيء موجودا كان او معدوما للشيء فرع ثبوت المثبت
والآخر الالتزام بكون انصاف الشخص المعدوم في الخارج بالعمى انكروا المقدمة المذكورة ووسعوا دائرة الثبوت
لغيرها وجعلوا الماهية لهم عن ذلك قلت وجعل اختيارهم محال المتوسط بان يقال ان ثبوت الشيء للشيء لا يتوقف على
ثبوت المثبت له ولكنه يستلزم ثبوتها باول جزمي هذا القول بصدق عندهم المحذور الاول وبشأن جزمية بصدق المحذور استا
فان قلت فادع النقص للمكالم من السؤال المشهور المذكور سابقا قلت السؤال على الوجه المذكور سهل الاندفاع اذ لهم ان
يقولوا ان ثبوت الوجود للماهية اذا كان في ذهنه انما يتوقف على وجودها في ذهنه قبل وجودها في الخارج لا على وجودها في
الذهن قبل وجودها فيه فاللازم كونها موجودة مرتين مرتبة في ذهنه والا فخر في الخارج لا كونها موجودة مرتين كقولنا هما
في الخارج وفي ذهنه والمحذور هو الاستادون الاول انما الاستسكال على تقدير تقدير بمكة الوجه القاعدة المذكورة
لكان انصاف الماهية بالوجود موقفا على انصافها قبل ذلك الانصاف بالوجود اذ في الخارج فيلزم كونها موجودة
في الخارج مرتين او في ذهنه فتستقل الكلام الى انصافها بالوجود الذهني فانه ايضا من المفهوم الثبوتية في تلك القاعدة
يكون انصاف الماهية بموقفا على انصافها قبل ذلك الانصاف بالوجود اذ في الخارج فيلزم المحذور المذكور او في
الذهن فيلزم كونها موجودة في ذهنه مرتين وهذا ايضا فاسد على انما يستلزم الكلام الى الوجود استا فيلزم النسخ للوجود

ما

لوجود

فانه
نحو

ي

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the previous page, starting with "وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَوْلَى الْمُؤْتَمَرُ"

في الميزان

بأنه ان الوجود من المفولات
الطائفة حيث احضر عن ذلك
يعود على القولين على هذه الكلمة
م

بالموجود
ان في

في الامور الدينية جازية يعني انهم ارادوا ان الامور الدينية يجوز ان يكون حيث اذا التفت اليها العقل واعتبرنا وجهها متسلسل
لا الى زنايتها لانه لا يقدر على الاعتبار والواني بذلك لان النسب يقع فيه بالعقل ولا يكون مستحيلا كما هو المتبادر الى الفهم من الكلام
المذكور فانه وهم فاسد فان قلت الظاهر ما تقدم هو ان معنى وجود الشيء في نفس الامر كونه حيث اذا وجد منطوقا بغيره
وجود ذلك هي موافقة من الوجود والعدم لكنها موجودة في العقل عند الملاحظة وان لم يلاحظ وجودها فان عدم الاعتبار بغير
اعتبار العدم فاذ انوجه اليها ثانيا بغيرها ايضا الى ما هيته وجوده وهكذا ولازم ان لا يجوز وجودها مرتين على ما ذكرناه آنفا فان كانت
الموجودات في الذهن اذا فصلها الى ما هيته وجوده ونسب ذلك الوجود اليها يكون المنسوب اليها بذلك الوجود موجودا في العقل
قبل نسبة الوجود اليها فانه لا جرح في تقرير العقل ولا يذهب عليك ان منشا ما ذكر في السؤال اوله واخره اقول وان فصل
تلك الماهية التي لاحد ايضا الى ما هيته وجوده ونسب اليها الوجود وكان لها وجودا اخر اما كونها منشا لما ذكرنا بنا فظاهر واما
كونها منشا لما ذكرنا اوله فالمراد من الوجود في قوله فليس لها وجود حتى يفصلها في المرتبة الثانية اليها هيته وجوده وجود
غير الوجود الاول فانه ذكره في موضع الجواب خارج عن نزاع الصواب لان منشاءه على ان يكون الوجود واحدا ويكون التعدد في
اعتبار العقل آياتا في كل مرة من مرات التفصيل وهذا اعتقولي عن منشا السؤال وهو ان يبيد الوجود في كل مرة في المرة الثانية
من التفصيل يقول اذ قد برهن قال ذلك التام على هذا الجواب انه لا شك ان الماهية متصفة في نفس الامر بالوجود فان
فان كان نفس الامر عبارة عن نسبة العقل الوجود اليها يكون الانقسام بحسب اعتبار العقل وفرضه فلا يكون الانقسام
حاصلا قبل نسبة العقل الوجود اليها مع انهم قد صرحوا بان معنى كون الشيء موجودا في نفس الامر انه موجود في حد ذاته لا بحسب اعتبار
المعتبر وفرض الفرض بل لقطع النظر عن كل اعتبار وفرض يكون موجودا حتى يبالغ بعضهم وقال نحن نعلم بالضرورة انه لو لم
يكن في الوجود عقل عاقل ولا ذهن فاهن قال المفهوم متصفة في حد ذاته بانه بهذه الصفا ايضا يلزم ان لا يتصف
تلك الاحكام بمطابقة نفس الامر لا متنازع مطابقة الشيء لنفسه والجواب عن الايراد الاول ان نفس الامر ليس عبارة عن نسبة
العقل الوجود اليها حتى يلزم ان يكون الانقسام بحسب اعتبار العقل وليس فيما تقدم من الكلام المذكور في موضع الجواب
ما يدل على ذلك فانه كان متصورا على بيان حال ثبوت الوجود للماهية ولم يقع فيه التعرض لبيان حال نفس الامر وكون الشيء
موجودا وقد مر من قبلنا في تحقيق ما هو متوقع لطالب الحق وحاصله ان الوجود في نفس الامر اذ لم يكن بحسب الخارج لا يتوقف
على وجود منظر العقل بالفعل وقد افصح عن هذا قول الحق الطوسي في تلخيص المحصل وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه حيث
اذا اعتد عاقل مستدرا الى الوجود فانه لم يزل في عقله معقول هو الوجود انتهى ومراده من الخارج في الخارج من اعتبار العقل
وفرضه فينتج على ما اردنا من نفس الامر واما الجواب عن الايراد الثاني في قوله قال ذلك الغافل ويكن ان يرفع الاول
بان المراد من قوله لم يزل في نفس الامر ثابت في حد نفسه لا بحسب اعتبار العقل وفرضه هو انه ليس من محتجرات العقل كونه في
الخارج بل ان الموصوف بحال يقع للعقل ان ينتزع منه ذلك الموصوف وينسب اليه والسا باذكره بعض الفضلاء من ان المطابقة
افضلها تكملة التفاضل بحسب الاعتبار ولا خلاف في ان العقل عند ملاحظة المعقدين والمناسبة بحسب نسبة ايجائية او سلبية
يقضيها الضرورة والبرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير اعتبار

اعتبار خصوصية المدرك والمظهر هو المراد بالواقع وما في نفس الامر فمقتضى هذه النسبة يكون معنى انما هي الواقع وما في نفس الامر ومقتضى النسبة
المعقولة لزيد او غيره او المخلوطة لهما او غيرهما بين ذلك المعنى يكون معنى انما مطابقة تلك النسبة الواقعة الى على ومقتضى الاجاب
والسلب وايضا في الجواب عن الايراد الثاني واما ما ذكره في الجواب عن الايراد الثاني واما ذكره جوابا عن الايراد الاول فظا انما
على اصل الاشرف على ما بنيت عليه قبل هذا الكلام ههنا على اصل المشايخ لم قال ذلك الغافل من ذهب بعضهم الى ان الانقسام في العقل
بحسب سبب الامر معناه ان يكون الشيء بحاله يمكن للعقل ان ينتزع منه صفة ويصف بها وهذا محالة ثابتة للشيء بحسب نفسه لا يتوقف
على فرض العقل واعتباره وليس في الانقسام بهذا المعنى انقسام احد الشيء الى الآخر حتى يتنازع قبله الى وجود الموصوف بل مطابقة هذا
الانقسام هو ذات الموصوف فقط فلا يلزم ان يكون قبل الوجود وجودا اخر فلا يتسلسل الوجودات وفيه ايضا نظر لان
مطابقة النسبة لامر واحد غير معقول والانقسام معنى نسبي لا يعقل الا في متعدد فعند حصول الموصوف في الذهن او في الخارج من
غير ان يكون معه صفة في الخارج او في الذهن لا يتصور انقسامه به نعم يمكن ان يكون عند وجوده احد هاهنا صلاحي لان يعقل
منه هذا الوصف ومجرد هذه الصلابة ليس بانقسام بل ذلك الوصف حقيقة بل منشا لان يتصف به في العقل وان سمي بهذه
الصلابة بالانقسام بسبب كونه منشا لما ذكرنا آنفا متناظرة اراد بالفاضل المذكور والله وان قد مرنا نقل كلام هذا الجواب
وبين ان تخليص على اصل الاشرفيين واما النظر الذي اورد من قبيل ان اخذت الفلانة ولا وجه لها في حكمه الوسمية فكيف
في حكمه الاشرف فانهم فسروا الانقسام بمعنى غير معروف وبنوا المطابقة فلم يريدوا به ايضا هو المعنى الموصوف للمطابقة فليس
ان يناقش في واحد من الموصفين بانه في اللغة والوقوف العام ولا يهتم ايضا ان يكون استعمالهم ذلك العبارة بين علماء فكل من
الجاز اللغوي حتى يحتاج الى بيان العلاقة التي بين الموصوف له المستعمل فيه ثم ان قوله فعند حصول الموصوف في الذهن
او في الخارج من غير ان يكون معه صفة في الخارج او في الذهن لا يتصور انقسامه به ثم قال تحقق الانقسام في احد الطرفين
انما يتحقق تحقق الموصوف فيه واما تحقق الوصف فيه فغير لازم الا يرى ان الاعلى يتصف بالعلم ولا تحققا للعلم فيه واما قوله وان
سمي هذا الصلابة في نفسه فلان ما لا فاعلمت انها مجرد الاصطلاح فلا حاجة فيها الى العلاقة واما ما قلنا فلان حقه على تقدير
التعرض لتصحى عبارة الانقسام ان تعرض لتصحى عبارة المطابقة ايضا ولعل لم يقدر على تصحيحها على الوجه المذكور في قريبها
فانخفض عنهما قال ذلك ولعل مراد القوم من الانقسام في قولهم ان الانقسام انما يتوقف على وجود الموصوف دون الصفة
هو الانقسام بهذا المعنى ويرد عليه ان عبارة الظن لا تناسب المقام لان الفاضل الذي نقل الكلام المذكور عنه قد افصح
عن هذا المعنى بعبارة واضحة حيث قال فان قلت لم صار الانقسام يقتضي ثبوت الموصوف في ظرف ولا يقتضي وجود الصفة فيه
مع ان كل منهما ظرفان فان قلت لان الانقسام انما من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الجودا ويكون الموصوف
كحيز في الخارج الوجود حيث لو لاحظ العقل لكان ان ينتزع منه تلك الصفة مثال الاول انقسام الجسم باللباس ومثال الثاني
انقسام زيد بالعلم ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف الانقسام ضرورة ان ما لم يكن الشيء موجودا
في الخارج لم يلزم ان يقع انقسام وصف له في الخارج وكونه في الوجود فانه في حيث يصح منه انشراح وصف ولا يستلزم وجود
الصفة فيه اذ العقل قد ينتزع من الموجود في الخارج وصف له في الخارج وكونه في الوجود فانه في حيث يصح منه انشراح وصف ولا يستلزم وجود

وزعم ان التعريف الاسمي هو التعريف اللفظي وقال ان التعريف اللفظي عند المحققين
ما يفعله الواضع فوضع الاسم بآرائه سواء كان بلفظ مرادف او باللوازم او با
لذاتيات حتى ان ما يقال في اول الهندسة المثلث شكل محيط به ثلثة اضلاع تعريف
اسمي ثم بعد ما تبين وجوده يصير بعينه حقا حقيقيا ولما كان هذا خطأ ناشيا من
عدم التدرب في مقاصد القوم والاعتزاز بمجدا اطلاقهم الاسمي في مقام اللفظ
اشار الى الفرق بينهما حيث والمقصود به الاشارة الاصورة حاصلة ثم قال واما ما
عدا التعريف اللفظي فالمقصود به تحصيل صورة ومن جملة التعريف الاسمي
قال الشارح اذ لا شيء اعرف من الوجود فظاهره يدل على ان يقصد به الاستدلال على ان
تعريفات الوجود والعدم جميعا من حيث اللفظ دون الحقيقة لكن ليس كذلك لظهور
انه لا يدل على ان يكون تعريف العدم بحسب اللفظ بل المراد الاستدلال على بعض اجزاء
المدعى الذي استدل عليه بجمع اجزائه بقا بدليل آخر اعني كون تعريفات الوجود
تعريفا لفظيا فلذلك فرع الشارح على هذا الدليل امتناع تعريف الوجود بحسب
الحقيقة فقط حيث قال فيمتنع تعريف الوجود مع انه ذكره في المدعى ايضا **قوله**
الا ان حسن الظن اجم قال بعض الفضلاء من قال بان الوجود كشيء وتعريف صنفه
ذكر فيه عبارات وهي ما ذكر من التعريفات فعلى تقدير صحة ما ذكره سعى كون
هذه التعريفات مختلفة **قوله** مفهوم الموجود سمل على شئيين اجم يعني ان
المقصود ههنا تعريف مفهوم الموجود اذ هو المستلزم بتعريف الوجود الذي
هو جزؤه وانهم ذكره في اول الامور العامة بتعريف الموجود فقط دون الوجود
ولم يكن مرادهم بذلك تعريف مفهوم الموجود لكان ذكره في هذا الباب
لغوا اذ المقصود البحث عن الوجود وغيره فالأبد من ذكره بتعريف الوجود
وانما ذكر تعريف مفهوم الموجود لاستلزامه ذلك ولا شك ان هذا المفهوم
سمل على جزئين مفهوم صفة المفعول ومفهوم الوجود فاحتياج هذا
المفهوم الى التعريف اذ المباحث في مفهوم الصيغة يكون باحتياج مفهوم الوجود
وهذا مطرد في جميع مفهومات تصيغ المشتقات من حيث هي مشتقات وعدم
صحة حمل ماخذ الاشتقاق على ماخذ الاشتقاق في بعض تعريفات المشتقات

۴۴

اعذر يا بشي اي جلدك به صحاح

لا ماصدق عليه مفهوم الموصوف

بکتابت و تصدیق علیہ مفہوم
الوجود

كـ تعريف الحس بالمتحرك بالارادة لا يضر بذلك الاطراد لعدم دخوله في موضوع
 تلك القضية الكلية اعني القضية الغالبة ان احتياج مفهوم صيغ المشتقات من
 هي صفات الى التعريف باصناف ماخذ الاستقاف عدم من يعرف مفهوم الصيغ
 ويكون المراد بتعريف ماخذ الاستقاف بماخذ الاستقاف اعم من ان يكون الماخذ
 نف مع فانا كما في الصور التي يصح حمل الماخذ على الماخذ كتعريف الموجود
 بالثابت العن او يكون ماخذ في التعريف على وجه لا يلزم حمله على الماخذ المعروف
 كما في تعريف الموجود بما يمكن ان يعلم وكبره وما يكون فاعلا او منفعلا فان
 التعريف الماخوذ منه للوجود هو ما به ثبوت امكان الخبر وما به ثبوت الفعل
 والاعمال كما ذكره في شرح المواقيت وان كان ما ذكره ههنا في التعريف الماخوذ
 للوجود من التعريف بما يمكن هو ثبوت امكان الخبر بناء على ظهور المراد والتحقق
 في هذا المقام ان تعرف المشتقات بما يكون المقصود به تعريف مفاهيمها
 من حيث هي مفاهيمها واما بما يكون المقصود تعريف مفاهيمها التي تسمى
 كما اذا اريد تعريف الحيوان الذي علم كونه اساسا بوجه اخر من وجوهه
 كالمتحرك بالارادة ولا شك ان النوع الاول يستلزم تعريف ماخذ الاستقاف
 دون الثاني ثم انه على نوعين نوع يكون تعريف الماخذ بالماخذ كالتعريف
 والثبوت ونوع يكون الماخذ الماخوذ معتبرا في تعريفه على وجه لا يلزم حمله
 عليه موطاة فان العواض المختصة بالوجود على نوعين نوع يصح ان يحمل على الوجود
 مواطاة ونوع لا يصح ذلك لكن يمكن ان يوضع بالتعريف اليها محمولات عليه
 والتعريفات المذكورة للوجود في هذا المقام من النوع الاول لا فضاء المقام
 كما ذكرنا وسجل على كلا نوعيه وبما ذكرنا اندفع ما توهمه بعض القاصرين من ان
 ما ذكره يقتضي ان يكون كل تعريف السبق بالمتق مستلزما لصحة تعريف الماخذ
 بالماخذ مع انه ليس كذلك فان تعريف الحس بالمتحرك بالارادة يصح مع ان
 تعريف الحس بالحرية بالارادة ليس بصحيح وان تعريف الموجود بالتعريف
 الثاني ليس من النوع الاول لا متناع حمل الماخذ على الماخذ وظهر ان التعريفين
 الاخيرين مستيان في عدم كونهما من النوع الاول بحسب الظاهر وكونهما منه
 الكوفا

وهو سبب
 في تعريف
 في تعريف
 في تعريف

منه بحسب ما حققناه فتدبر **قول** فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود **لا يقال**
 لان ذلك يجوز ان يكون مفهوما الوجود والصفة معلوما ويكون مفهوم الموجود
 مجهولا فيعرف باجرانه كما في سائر المفاهيم الكلتية **لا نقول** ذلك انما يتصور
 في صورة معلومية الاجزاء متفرقة واما اذا علم الاجزاء معا مجتمعة كما نحن فيه فلا
 يتصور مجهولية الكل مع معلومية الاجزاء كذلك **قول** فتعريف الموجود بالثابت
 العيني قد يقال يمكن ان يغلب هذا الدليل وبسبب ذلك خلاف المدعى بان يقال
 مفهوم الموجود معلوم لكل من يعرف مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم
 الوجود معلوم لكل من يعرف من اللغة فاذا علم مفهوم صيغة المفعول علم
 مفهوم الموجود وان جهل حمل فلو احتاج الوجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج
 مفهوم الصيغة فتعريف الموجود بالثابت العيني ليس تعريف الوجود بالثبوت
 لانه غير محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه هو الجزء الاخر اعني مفهوم الصيغة وايضا
 المعلوم من الصيغة كون المفهوم المخصوص معنى صيغة المفعول لا ما به ذلك
 المفهوم وحقيقته وكذا الحال في مفهوم الوجود بلما تعرفه بتبينها فمفهوم
 احدهما معلوما من اللغة دون الآخر كما يدل عليه سوف كلامه حكم محض ونقول
 ايضا ان الادان ماهية مفهوم الصيغة معلوم من اللغة فلان ذلك وان اراد
 ان كون المفهوم المخصوص موضوعا الى الصيغة معلوم منها فهو مع معلومية الوجود
 لا يستلزم الامعلومية ان اللفظ لا يمتشي وضع لا معلومية ماهية مفهوم الوجود
 فلا يلزم منه الانوقف احتياج تعريف الموجود اللفظ الى تعريف الوجود اللفظي
 وهو غير مناسب لما ذكره من توجيه قول المص وتزيد بهما بالثابت العيني لا افر
 فافهم **قول** وقيل بيان الملازمة حاصلة ان تحديد الموجود باعتبار كذا يوجب
 الذي هو الوجود دون اعتبار جزئية الآخر الذي هو مفهوم صيغة المفعول يدل
 على مقدمتين الاولى ان الوجود مألوم بوجود معرفه وجهها حيث اكتفى في
 تعريفه بما يفيد معرفة الوجود فقط والثانية ان الموجود غير بين بنفسه بل
 محتاج الى التعريف المذكور واذا ثبتت المقدمات فنقول لا يطل تعريف
 الموجود بالثابت بلزوم الدوم لزم ان يكون الموجود مجهولا حال معلومية

ان عطف الوجود على الوجود
المتضمن

الثابت اذا قطع النظر عما يعلم به الموجود حكم المقدمة الثانية وعدم صلاحية كون
الثابت معقوله وهو مستلزم ان لا يكون الوجود معلوما حال معلومية الثبوت
حكم المقدمة الاولى ومعلومية الثابت المستلزمة لمعلومية الثبوت فيلزم ان
لا يكون الثبوت صالحا لكونه معقولا للوجود فعمل هذا ينبغي ان يقول الشارع
لا كان الموجود غيبه بغيره وكان الوجود مباحا بالوقوف اللزوم عليها
لا على المساواة فقط كما يظهر من التعدير المذكور الا انه تركه الاول لظهوره و
لا يخفى عليك ان بيان الملازمة على هذا الوجه بعيد عن الادهان السليمة وان
الملازمة نفسها اظهر منه وما ذكره المحقق اوضح واسبق الى الطباع المستقيمة وتلك
قال وانت ضير بان تكلف مستغنى عنه بما ذكرناه **قوله** التصور على قسمين يعني
ان تصور الوجود الذي يثبت عنه في هذا المقام من حيث انه بديهي او لا وهو
التصور كسب الاسم الذي يحكى في المعنومات ايضا لكونه من المعقولات
الثانية دون التصور كسب الحقيقة وهذا التصور كما يكون بالوجه كيعبر
بالحقيقة اي بالكنه واياها كان لا يتوقف على الهيئة البسيطة بهذا الكلام لا اعتبار
عليه وكون المبحث تصور حقيقة الوجود كما وقع في عباراتهم لا ينافي ان يكون
المراد بتصور الوجود المبحث عنه تصورا بحسب الاسم اذ المراد بالحقيقة هناك
صور الكنه لا ما يقابل شئ الاسم كما نوههم المعترض **قوله** وتلك الاجزاء اما وجودها
الى اراد به ان الاجزاء في حد ذاتها اما وجودات بان يصدق الوجود عليها بصدق
الذات لظهور ان ما ذكره من المحالين اللازمين من كون الاجزاء وجودات انما
يلزم على تقدير ان يكون المراد ذلك واليه اوتى ان في حيث قال سواء كان
مفهوم تلك الوجودات في لوجه لا اختيار الشق الاول في الجواب كما وقع في شئ
الموافق وسمى في هذا الكتاب الا انه بنى الكلام على ظاهره ما يتبادر من مجرد
حمل الوجودات على الاجزاء فاختار الشق الاول من الترديد **قوله** فلا يلزم
الا الامر الاول اي يعني ان المعرف لا يكون مركبا من الوجود وغيره حتى
يتصور توقفه عليه لكونه عبارة عن مفهوم الوجود الذي لا يقبل التعدد و
التكثير في نفسه وحاصل الجواب ان المعروف كون التعريف بالاجزاء التي هي عبارة

١١٦٦

في معنى الوجود

عبارة عن الوجود فيلزم كون مفهوم الوجود جزءا من الوجود وصدق لان الجزء من
الموجود جزءا من الحد العام فيلزم الامر الثاني ايضا والعلل انما نشاء من ملاحظة حال
الشئ في نفس الامر فقط وهو عدم تكثير الوجود في نفسه دون ملاحظة حاله بحسب
الفرض وهو تعدد الوجود وجرئته على تقدير التعريف بالاجزاء فانها ربما يكون
تخالفا لغيره ويكون احدهما مستلزما للآخر دون الامر كما نحن بصددده وبما قد رآنا
نظير دليل آخر على امتناع كون مفهوم تلك الاجزاء الوجود من حيث هو وبمولود
كون مفهوم الوجود من حيث هو متعددا في نفسه **قوله** والاستدلال بمفهوم
الفيض الى استدلاله ان الاعم يكون اعرف من الاخص بان يقال الفيض من
المبدء الفيض عام والنفس الانسانية قابلة للتصورات واذا وجد القابل
والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرايط وارتفاع الموانع وكل مكان
شرايطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب ولا شك ان الاعم اقل شرايطا ومعاندا
من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعانده من غير عكس كلتي
لان للاخص كسب خصوصية شرايطه ومعانده لا يعتبر في العام اصلا فيكون
اجتماع شرايطه وارتفاع موانعه اكثر بالنسبة الى الخاص فيكون وقوعه في النفس
اكثر من وقوع الخاص فيكون اعرف وقوله منظور فيه اشارة الى جوابه بان يقال
هذا مبني على كون الفاعل موجب بالذات حتى يجب الفيض عند اجتماع الشرايط
وارتفاع الموانع ونحن لانعم ولا نقول به بل نقول ان الحوادث مستندة الى
الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام قوله في هذا
الاستدلال شروط العام ومعانده اقل انما هو بالنسبة الى محققهما في الافراد
اذ العموم والمخصوص انما يعرض للشئ باعتبار ذكره فالاعم يكون متحققا
في افراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا ترتب الاشياء في العموم والمخصوص
فكل ما هو شرط لتحقيق الاعم او معانده فهو شرط لتحقيق الاخص ومعانده
فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون العكس لا بالنسبة
الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين بحسب تحققهما في الذهن
فجاز ان يحصل الخاص في الذهن بدون العام **لا يقال** ان اراد سلب العلاقة

بين الصورتين الذهبيتين سلب العلاقة بين كل الصورتين اعني السلب الكلّي
كما هو الظاهر فلام ذكر لظهور ثبوت العلاقة بين صورتية الملزوم واللازم
اتبين بالمعنى الاخص وان اراد سلب ثبوت العلاقة الكائنية بين كل صورتين
اعني رفع الایجاب الكلّي فلم يكن هذا لا يستلزم جواز انفكاك الخاص عن العام
في الذهن جواز احسب نفس الامور كما هو النظم فلا يصح تفريع قوله فجاز ان يحصل
صورة الخاص في الذهن بدون صورة العام له **لانا نقول** اراد الثاني و اراد
بالجواز في ذكر التفريع الجواز الذهني المستحق بالامكان الذهني لا الامكان
في نفس الامر فيكون معنى التفريع اذ لم يكن علاقة بين الصورتين الذهبيتين
فاذا نظر العقل الى انتفاء تلك العلاقة المذكورتين بين الصورتين لا حكم بامتناع
انفكاك صورة الخاص عن صورة العام في الحصول الذهني واثبات هذا الجواز
كفينا في ابطال دلالة الدليل المذكور ولا حاجة بنا في ذكر اثبات الامكان
في نفس الامر **قال التارخ** فذكر الزايد هو الوجود وتلك الوجودات
معروضاته الى هذا ممتنع على ان يكون الزايد هو الهيئة الاجتماعية كما هو النظم
وان فرض كونه امرا آخر يقال ذلك الامر اما ان يكون عارضا لتلك الاجزاء او
معوضا لها ولا هذا ولا ذاك والاول يستلزم التركيب في المعروض ايضا
والثاني يستلزم التركيب في المعارض والثالث يستلزم التركيب في امر اجنبي
عن الوجود لا معوضه ولا عارضة وهو استدسالة **قوله** هذا اذا لم يحصل
زايد آخر اجم حاصله انما ذكره من المحال اللازم بقوله فيلزم ان يكون الوجود محض
ماليس بوجوده انما يلزم على تقدير ان ينحصر الزايد في ذكر الزايد الذي فرض
انه غير الوجود فلا بد في ترتيب ذكر اللازم على ما رتب عليه من ذكر التقييد
فلا بد ايضا في اتمام الدليل من الحاق معدمات اخرى وهي ما ذكره بقوله
وان حصل عاد الكلام الى اخره وانت خبير بان لا حاجة الى ذكر التقييد أصلا
اذ المعروض ان الوجود عبارة عن تلك الاجزاء التي هي غير وجودات مع
امر زايد عليها حاصل عند اجتماعها فلا بد ان يدخل في ذكر الامر الزايد جميع
الامور التي تحصل عند اجتماعها تلك الاجزاء ويدخل في ماهية الوجود والا

والا يلزم ان لا يكون الوجود عبارة عما ذكر من الزايد مع تلك الاجزاء بل مع شئ
آخر غيرهما وهو خلاف المفروض ولو فرض ان هذا الامر الزايد غير وجود ايضا
يلزم ان يكون الوجود محض ماليس بوجهه لزوما مطلقا اذ كل ما فرض من الزايد
يكون داخل في هذا الامر الزايد المفروض انه غير الوجود وان الوجود عبارة
عنه مع تلك الاجزاء التي هو عارض لها من غير اعتبار شئ اخر غيرهما داخل في ماهية
وما ذكره سابقا من تقييد لزوم ذلك المحال اعني كون الوجود محض ماليس
بوجهه على تقدير كون الاجزاء غير وجودات بعدم تحقق الزايد صحت قال
والا كان الوجود محض ماليس بوجهه مبني على انه لم يلاحظ هناك كون الوجود
عبارة عن تلك الاجزاء التي فرض انها غير وجودات من غير اعتبار شئ اخر
معها داخل في ماهية الوجود والافلا حاجة الى بعض المقدمات التي ذكرنا
في الدليل بل يكفي ان يقال الوجود ان كان مركبا فجزاؤه التي يكون عبارة عنها
بمقتضى لا يعتبر معها غير داخل في ماهية الوجود اما وجودات فيلزم توقف
الشئ على نفسه او غير وجودات فيلزم ان يكون الوجود محض ماليس بوجهه
لظهور انه لازم مطلقا من غير اضناح الى التقييد المفهوم من قوله والامكان
الوجود **قوله** وليس شئ اذ ليس الاستدلال اجم لا يذهب عليك ان من تغفل
مفهوم هذا الدليل ومحل النزاع لا يحق عليه ان الاستدلال ليس الا على بدهة
تصور الوجود فينتفي ان يوجه كلام ذكر الفاضل بان يقال ان الدليل على
تقدير عدم بدهة ذلك التصديق يدل على خلاف الواقع وهو بدهة كل
جزء من اجزاء هذا التصديق اذ الفرض سلب ثبوت البدهة لكل جزء من اجزاء
هذا التصديق وهو المراد بقوله اذ الفرض عدم بدهة التصديق مطلقا
فلو استدلل بهذا الدليل على بدهة تصور الوجود كان في قوة الاستدلال على
بدهة كل جزء من التصديق غيره بخصوصية الاشتراك في الكبرى وسهولة
الانتقال من صفراء الى صفراء ادلة بدهة تلك الاجزاء ولما كان هذا الدليل
مع تلك الادلة التي كان في قوتها دالا على بدهة كل جزء من التصديق التي هي خلاف
الواقع جعل بهذا الدليل دالا عليها واقام مقام دليلها فقال فاقامة الدليل

على بداهته أي على بداهة كل جزء من التصديق إقامة الدليل على خلاف الواقع فكانه قال
 إقامة الدليل على بداهة تصور الوجود الذي في قوة الدليل على بداهة كل جزء من
 ذلك التصديق إقامة الدليل ما لا على خلاف الواقع وبهذا التوجيه ظهر أن ما ذكره
 بهذا القابل ليس في مرتبة أن يقال أنه ليس بشئ **قوله** وهذا كما قيل في قال فيما
 نقل عنه أن الشيخ أبو سعيد كتب إلى الراس عليك أن لا يعتمد على العلوم الرسمية
 فإن بين الشك والشك الأول وعليه أشكال منها أن الأصغر أن دخل في
 الكبرى فلما حجة إلى النتيجة والالم يكن الكبرى كليتة أجاب الراس بأن الأصغر في الكثرة
 إجمالي والمط هو التفصيل والحاصل أن العلم بأن هذا التصديق بداهي مطلقا أي بجميع
 إخوانه محله لا توقف على العلم ببداية كل جزء تفصليا كما في كبرى الشكل الأول
 بالقياس إلى النتيجة **قوله** الأحكام تختلف باختلاف العنوان أي في مختلف باختلاف
 العنوان إذا اختلف العنوان لا يوجب اختلاف الأحكام إجماليا كليتة فإن اختلف
 بالعدول والتحصيل لا يوجب اختلاف الأحكام كما إذا كان لذات واحدة وصفت
 أحدهما وجودي والآخر عدمي كالجوار واللامى وغيره عن تلك الذات بكل واحد
 من هذين الوضعين وحكم عليها حكم واحد كما صرح به الخنثى في بعض تصانيفه
قوله نقين اختيار الشق الثاني في الظاهر من هذا الكلام أنه يمكن إبطال الوجه
 الثاني باختيار الشق الأول والثاني من التردد إذا رد بالترديد الذي ذكره
 في الشرح 2 وأما إذا رد بما ذكره في قوله فإن قيل فلا يمكن إلا باختيار الشق الثاني
 ولا يحسن عليك أنه لا يمكن ذلك إلا بطار قطعاً باختيار الشق الأول من ذكر التردد
 أيضا إذ يمكن أن يجاب بأن يقال المراد أن مفهومات تلك الأجزاء ما وجودها
 أولا بقرينة قوله سواء كان مفهوم تلك الوجودات الوجود من حيث هو
 وما التزمه من المحالين على تقدير كون الأجزاء وجودات وأيضا ما ذكره
 سابقا بقوله وذلك لأن الفرض بقرينة باجزائه التي هي عينه إلى يأتي ذكره
 الاختيار فالأولى أن يجتار الشق الثاني في هذا التردد أيضا فلهذا افترق
 الشرح 2 ولم يتعرض لاختيار الشق الأول **قوله** وهذا نقص إجمالي أي بريد
 النقص على ما استدلل به في الوجه الثاني على امتناع تركيب الوجود ولم يرد أنه

أي التردد الذي ذكره الشرح

بقرينة قوله في الشرح 2

أنه نقص للوجه الثاني بتمامه نعم يمكن نقضه بأنه يلزم منه أن يكون كل تصور بد
 بهيئاً لا امتناع اكتسابه بتعريف الشئ بنفسه أو باجزائه أو ما يلو خارج عنه وهو
 ما يمكن التزمه كما التزمه الامام بخلاف انتفاء المركبات **قوله** ولا حاجة بنا في
 ذلك فاصل السؤال بتفسير الدليل الذي أبطله المجيب وكذا أن نقرر السؤال
 هكذا يستدل على بطلان تركيب الوجود وتوحيده بإجزائه بأن تلك الأجزاء إما أن
 يوضع لها هيئة اجتماعية تجعلها شئنا واحداً وحق حقيقة أولاً والأول
 يوجب التس والثناء سنلزم أن لا يكون الوجود الذي هو عبارة عن تلك
 الأجزاء واحداً وحق حقيقة وهو تبين البطلان إذا شكك عاقل في أن الوجود
 واحد حقيقي بدون اعتبار معتبر وفرض فارض كسائر الأمور المتصفة با
 بالوحدة الحقيقية الغير الفرضية 2 لا يرد علينا ما أورده المجيب فعلى هذا
 لا يصح الجواب المذكور وهو ظاهر لا متأمل وأن نقرر بذلك فيلزم أن لا يكون
 واحداً حقيقياً وهو سنلزم أن لا يكون المعرف واحداً حقيقياً فلا يكون الثمر
 المفروض تعريفاً واحداً حقيقياً وهو خلاف المقدر إذا فرض أن الوجود موقوف
 من حيث أنه واحد 2 يكون الجواب صحيحاً إلا أن السؤال يتبين البطلان
 لاسئرة به فيه أصلاً بعد ذكر محل النزاع ونصوح **قال الشرح** وعلى التقديرين
 أي بريد عليه أنه أغاب لم ذكر أن لو علم اختصاصه بالخصوصيات أو شك فيه وأما
 علم عدم اختصاصه بها فلا يجوز أن يكون الوجود مختصاً بها في نفس الأمر
 لكن لا يعلم ذلك الاختصاص بل يعلم عدم اختصاصه وإن كان غير مطابق للواقع
 فيجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات فلا يثبت الاشتراك المطبق لعدم العلم
 بالاختصاص وهو ليس بمط **قوله** ولا شك أننا نجزم بأن العلم **لا يقال** السؤال
 وارد على هذا التخصيص أيضا بأن يقال إن أراد بالجزم بوجود العلة الجزم بأحد
 الموجودات المتخالفات لفظة الذات مطلقاً فلا يجدي نفعا لأن مفهوم الذات
 ليس الوجود المشترك وإن أراد الجزم بخصوصية ذات منها بعينها كما لو جزم به
 فهو بطلان لأنه غير باق باعتقاد الفرضية بخلاف ذلك الاعتقاد وإن أراد
 معنى آخر فهو ممنوع **لأننا نقول** لا ينكر أحد جواز الجزم بالوجود مع الجزم با

بقرينة قوله في الشرح 2

بالخصوصية من الخصوصيات الجوهرية والعرضية وإن أكره الخصم جواز الجزم به مع
التردد والشك في الخصوصيات بناء على أن الجزم بالوجود جزم بخصوصية الوجود
الجوهرية أو العرضية كما هو مقتضى مذهبه وهو بنا في الشك في الخصوصية فإذا
رضينا الجزم بوجود العلة وجوهريتها ثم الجزم بخصوصيتها فلا شبهة في أن الجزم
هنا شبيهان لا غير وجود الحقيقة لا معنى لأحدى الخصوصيات كما اعترف به
الخصم أيضا وجوهرية العلة ولا شبهة أن الباقية منها ليس الجزم بخصوصية
الجوهرية فتعين أن يكون الجزم بمعنى الوجود المعنى غير المعنيين المذكورين
فإن المطالب **القول** بهذا الدليل يدل على اشتراك بعض الكليات بين أفراد
مبانيه كالحادث والقديم والواجب بالذات إذ يمكن أن يقال أنا قد نجح
بحدوث المعلول الأول ونتردد في أنه العقل الأول أو لا فيلزم أن يكون
الحادث مشتركا بينه وبين غيره وكذا يجوز بقدم العلة ونتردد في خصوصية
من الخصوصيات التي يصدق عليها الحادث وكذا الحال في الواجب **لأنقول**
المراد بالتردد في الخصوصيات التردد في الخصوصيات التي هي موجودة حقيقة
دون التردد في مجرد الخصوصيات ولا شك في أن التردد في خصوصيات أفراد
المباني التي ذكرت ليس ترددا في الخصوصيات التي ثبتت لها الكلي حقيقة فافهم
قول واجب أولا إلى السائل أن يعود ويقول لو كان الوجود وجودا بذاته
ومشتركا بين نفسه وغيره لزم أن يجزم بوجود العلة مع التردد في كونها مفهوما
الوجود أو غيره وليس كذلك بيان الملائمة أن التردد في خصوصية من الخصوصيات
عين التردد في الوجود على تقدير كونه عين تلك الخصوصية المتردد فيها فلو كان
الوجود موجودا بذاته مشتركا بين نفسه وغيره بدون ثبوت وجود آخر له يكون
الوجود عين خصوصية المتردد فيها فيكون التردد فيها ترددا في وجود العلة
كما قيل في سائر الخصوصيات المتردد فيها على تقدير كون الوجود عينها فلا يتصور
اجتماع الجزم بوجود العلة مع التردد في كونها وجودا على تقدير كون الوجود
المشتركة نفس الوجود وكون الوجود موجودا بذاته قال فيما نقل عنه بهذا التردد
أنما يصح أن يجوز كون مفهوم الوجود موجودا بذاته في الخارج إذا الكلام في علة الو

الوجود الخارجي فلا بد أن يكون موجودا وفيه ومع هذا التجوز يجب بما يجب
وأما إذا لم تجوز لم يتردد ولم ينجح المذكور التكليف الذي ارتكبه في الجوابين
المذكورين وكذا أن نقول أن المراد بالخصوصيات المتردد فيها الموجود كما
سبق وليست خصوصية الوجود منها فلا يحرك الدليل فيه **قول** في أن خصوصية
كانت من الواجب أي ذكر في الشرح في تقرير الدليل أنا نتردد بين الواجب الممكن
والجوهري والعرضي ثم المتردد بما يقتضي عدم جواز التردد في الواجب ثم أجاب
بأننا نتردد بين الواجب وغيره فلو ترك الواجب أولا لكان أولى لظهور روجه
الاختلاف 2 بخلاف ما ذكره **قول** لعدم التمايز بهذا أولى ما ذكره في الموافق
في تقرير الشبهة حيث قال إذا تمايز في عدم بالذات إذ فيه تسليم للتمايز بالبيع
والا فلا وجه لتخصيص النفي بالتمايز بالذات 2 يكون بطلان نفي التعدد مطلقا
منفهما من تقرير الدليل وهو غير مناسب للعرض منه والحاصل أن ذكر بالذات
اشارة إلى الجواز فينبغي أن يترك في تقرير الدليل ثم وبما ذكره هنا **قول** أن
الشيء أما موجود بوجوده تفصيل الكلام أن يقال كما أن الوجودات متعددة
كذلك العدميات المتعاقبة لها ضرورة أن رفع التعدد متعدد 2 أما أن يكون
اطلاق العدم عليها بالاشتراك لفظا كما طلق الوجود على الوجودات على ما هو
المفروض أو بالاشتراك معنى وعلى التقديرين أما أن يرد بالشيء في قولنا الشيء
أما أن يكون موجودا أو معدوما الشيء المعين أو المطلق فهذه أقسام أربعة
ومطلق الحصر في جميعها ثابت الأول أنه يكون الشيء معينا والاشتراك لفظا في
رد بين الوجود الخاص ورفع كان يقال السواد أما أن يكون موجودا بوجه
الخاص أو لا يكون موجودا بوجه الخاص كان حصر عقليا مقطوعا به بديهة
من غير توقف على شيء خارج عن مفهوم القسمة وكذا أن تردد بين واحد من الوجودات
جودات لا بعينه وبين العدميات بمعنى أن السواد أما أن يكون موجودا بوجه
من الوجودات أو لا يكون موجودا بوجه منها **فان قلت** هذا مخالف لما ذكره
الحاشي من أن التردد في قولنا هذا إما أن يكون موجودا بوجه واحد من الوجودات
أو لا يكون موجودا أصلا ليس حصر عقليا بل حصر استقران موقوف على ملاحظة و

وضع لفظ الوجود وشموله للمعاني المتعددة **قلت** لا مخالفة لان ما ذكره نازدريد
 بين النفي والاثبات وما ذكره الخنثى ليس كذلك اذ لم يرد بقوله ليس بموجود اصلا
 نفى ذكر الاثبات الذي ذكره قبل بل المراد به نفى مفهوم احد الوجودات الخاصة
 والاشتراك للفظ لاينا في ان يلاحظ الوجودات الخاصة بمفهوم عام كمصدرية
 الآثار الخارجية ويضاف اليها مفهوم الاحتمال سلب هذا المفيد ومفهوم ذكر
 الاثبات اثبات مفهوم شيء من مسمى الوجود ولا شك ان ذلك السلب ليس سلب
 بهذا المفهوم اذ لم يلاحظ ثم سلب مفهوم المسمى بخلاف هذا السلب ولا شك
 ايضا ان التردد بين هذا الاثبات وذكر النفي ليس حصر اعتقليا بل حصر استقرائي
 يتوقف على ملاحظة وضع لفظ الوجود لتلك الوجودات وشموله لها اذ لم يلاحظ
 كذلك بل اعتقل عند العقل ان لا يكون بعض الوجودات مسمى بلفظ الوجود لم
 نجزم بذلك الا انحصار بل يجوز العقل ان يكون شيء موجودا باحد الوجودات
 فلا يكون موجودا بشي من مسمى الوجود وان ردد بين الوجود الخاص و
 بين العدميات كان مفظوعا به كمن لا يكون عقليا كونه موقوفا على ملاحظة
 معدومة اجنبية وهي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره اذ لو لم يلاحظ لجاز
 عند الوجود العقل ان لا يكون الشيء موجودا بوجوده الخاص ولا يكون معدوما
 بمعنى عدم تحقق شيء من الوجودات بان يكون موجودا بوجود غيره وان
 ردد بين الوجود الخاص وبين العدميات بمعنى ان السواد اما ان يكون موجودا
 بوجوده الخاص او معدوما بواحد من العدميات كانت مانعة الملوذون الجمع
 ضرورة ان الموجود بوجود لا يكون موجودا بوجود آخر فيكون منتصفا برفع
 الآخر الذي هو واحد من العدميات الثانية ان يكون الشيء معينا والاشتراك
 معناه فالترديد بين الخاص ورفع حصر عقلي كإمام وكذا التردد بين واحد لا بعينه
 وبين العدميات بالمعنى الاول واما التردد بين الوجود الخاص وبين العدميات
 بالمعنى الثاني فمانعة الملوذون الجمع كإمام وان ردد بين الخاص وبين العدم
 المطلق الثابت في ضمن رفع اي واحد كان من الوجودات او بين واحد لا بعينه
 وبين العدم المطلق بالمعنى المذكور فمانعة الملوذون الجمع اذ الموجود بوجود

ان الثاني لا نفى رفع ان واحد كان من الوجودات

لا يكون موجودا بوجود آخر فيكون منتصفا برفع الآخر المشتمل على العدم المطلق
 الثالث ان يكون الشيء مطلقا والاشتراك لفظيا فالترديد بين الخاص ورفع
 كان حاصرا اعتقليا لكنه ليس بمناسب فان ردد بين واحد لا بعينه وفيه
 كان حصر اعتقليا كإمام الرابع ان يكون الشيء مطلقا والاشتراك معنويا فالترديد
 بين الخاص ورفع كإمام وان ردد بين واحد لا بعينه ورفع بان الاخصا
 وان ردد بين واحد والعدم مطلقا كان مانعا الملوذون الجمع كإمام
 سقى ان يعلم ان للعبث من الترددات المذكورة ما هو مانع الجمع والمطلوع
قوله ولو سلم ان السلب مفهوم واحد في حيث لانه ان اراد ان الجزم با
 اتحاد مفهوم السلب وحده يكفي في الجزم بالاشتراك الوجود من غير ملاحظة معناه
 اخرى فظا ان ليس كذلك وان اراد ان الجزم بالاتحاد واستلزامه اتحاد الوجود كلف
 ولا يحتاج الى البطلان الحصر العقل لكون الاستلزام بديهيا غير محتاج الى الاستدلال
 عليه ببطلان الحصر او لحصوله بسبب ملاحظة ان الرفع المتعدد متعدد
 فنقول دعوى البديهة غير مسلمة وامكان العلم بحصول ذلك الاستلزام
 بسبب ملاحظة امر اخر بدون ملاحظة بطلان الحصر للاستلزام عدم الاحتياج
 اليه مطلقا اذ ربما يبدل على شيء واحد ادلة متعددة **لا يقال** تفريز الدليل
 هكذا ان الوجود لو تعدد لتعدد رفعه لكن رفعه واحد فيخرج ان الوجود
 واحد والشرطية ضرورة ولا يحتاج الى ذلك الانضمام **لا يقال**
 لو سلم ذلك كان هذا من باب تعيين الطريق في المناظرة وليس من باب
 المناظرين اذ يمكن ان يعزى الدليل هكذا كمالا كان مفهوم السلب واحدا
 يكون الوجود واحدا كمن السلب واحد والشرطية ليست بديهية فلا بد
 ان يستدل عليها بما ذكره في الشر من بطلان الحصر او بان يقال لو لم يكن
 الوجود واحدا لم يكن السلب واحدا اذ رفع المتعدد متعدد ولو سلم
 بدهيتها فليست في مرتبة الظهور بحيث يخلو بالكلية عن الغناء المحو الى
 المنبسط المزبل فلا وجه للمانع اض بل زوم استدراك قوله والالبطل الحصر العقل
 بعد تسليم عدم تعدد السلب مطلقا **قوله** كيف لا يجزم بالاخصار

بديهيا غير محتاج الى الاستدلال
 ان رفع المتعدد
 هذا نظرا لافقار الحصر لكونه سلبا ملاحظة

اعترض عليه بان تنفيه العدم الخاص بما ذكر من سلب الوجود الخاص مطلقا
 يناسب هذا المقام لان معنى الحصر الذي يدعيه المستدل ان السواد اما موجود
 او معدوم ليس بموجود البته ولا شك ان سلب الوجود الخاص اعم منه بحسب
 المفهوم فلا يراد ذكر المعنى باحدث شي التردد فلا بد ان يفهم سلب الوجود
 الخاص المخصوص الذي لا يجامع الوجود الاخر ولا شبهة ان التردد منه وسبب
 الوجود الخاص ليس بحاصر عقليا لتوقفه على مقدمة اجنبية وهي ان الشيء لا يكون
 موجودا بوجود آخر والجواب لا شك ان العدم يقتضي الوجود وسلبه وانحصاره
 وعمومه تاج لموضوع اجابة وعمومه فليس معنى العدم الخاص السلب الوجود الخاص
 كما ان معنى العدم المطلق ليس الا سلب الوجود المطلق على تقدير اشتراك الوجود
 معنى وكون معنى الحصر الذي يدعيه المستدل في قولنا الشيء اما ان يكون مو
 جودا او معدوما ان الشيء اما موجودا او معدوم ليس بموجود البته لا يراد
 على ان معنى العدم الخاص غير ما ذكرنا بل غاية ان يدل على ان العدم الذي يؤخذ
 في احدي شي التردد الذي وقع في الاستدلال ليس العدم الخاص بل المراد به معنى
 سلب وجوده ولو لا يضر بفض المنوهم اذا حصل ما ذكره ان التردد الحاصر
 بين الوجود الخاص ونفيه لا في غيرهما فان اريد باحدث شي التردد الذي وقع
 في الاستدلال هو المعنى فلم ولكن لا يفيد المطا والامتنع الحصر العقلي ونقول
 يجوز ان يكون الجزم بالاخصار بسبب ملاحظة وضع الوجود لمعانيه او بواسطة
 مقدمة اجنبية اخرى كما سبق من الاحتمالات على تقدير كون الوجود مشتركا
 لفظا وليس عرضه ان العدم الذي يؤخذ في احدي شي التردد الذي وقع في
 الاستدلال هو العدم الخاص حتى يقال ان المناسب للمقام ان ينفي العدم بالمعنى
 الخاص نعم يدعى ما ذكره المنوهم ان يقال انا اذا قطعنا النظر عن الالفاظ
 ووضعها ولا حظنا بمجرى معنى قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او ليس بموجود
 البته من غير ملاحظة شيء آخر سوى هذا المفهوم جزمنا جزمنا ضرورة بالانحصار
 من غير معاونة بشي خارج عن مفهوم التردد يستند على هذا مراجعة الوجود
 والكان او منع انكار ومنع ما يشهد عليه الوجدان الصحيح **لا يقال**

المتبادر من العدم الخاص جزئي حقيقة لا اشتراك مع سائر العدميات الا يجب اللفظ كما
 ان التبادر من الوجود الخاص كذلك فلا وجه للمقول بان العدم الخاص مجرد رفع
 الوجود الخاص لانه كلي لصدق على رفع الوجود الخاص الذي يحامع الوجود الاخر وعلى
 الرفع الذي لا يجامعه **لا نقول** بهذا غلط فاضل لظهور ان رفع الوجود
 الخاص جزئي حقيقي لانه لا يتصور فيه تعدد كما ذكر من ان التعدد والتمايز في الاعمال
 انما يتصور بمكانها فقط ولما لم يتصور في الوجود تقدم بتصوره رفعه بقدر
 فكيف يتصور كونه كلياً وما توهم من التعدد السلب في صورتين ليس بشي
 اذ من التبين ان رفع الوجود الخاص عن زيد المقارن للوجود الاخر له عين
 الرفع المقارن بسلبه وكيفية في صورتين لا يوجب تعدده بحسب الذات
 حتى يكون كلياً والالكان الجزئي المقارن للتي التبين المتمايزتين متقددا كالملا
 الجزئية المقارنة لبياض محلها تارة ولسواده اخرى نعم ان رفع الوجود الخاص
 عن محله ما كلي متعدد الافراد ولكن العدم الخاص لزيد وهو الذي ندعيه انه
 جزئي يتصور رفع الوجود الخاص عنه وهو غير متعدد الافراد **قول** هذا الطلب
 ينوهم نظرا انك اذا قلت اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص واما ان
 يكون معدوما بعد ما بعد ما الخاص فتجالم بينه العقل ان معنى كونه معدوما بعد
 الخاص انه لا يكون موجودا بذكر الوجود الخاص فطلب فسيلاً آخر وأما ان تنبته
 فلا يطلب قطعاً **قول** لان التقسيم ختم مخفض الماشترك في هذا الماشترك الى
 جواب آخر عن السؤال يمنع لزوم اشتراك مورد القسمة بين جميع اقسامه بناء
 على جواز ان يكون بين القسم وبعض اقسامه او جميعها عموم وحضوض من وجه
 كالحبوان المنقسم الى الابيض وغيره ونقره ان معنى التقسيم هو ذكر القسم فيكون
 القسم حقيقة هو ذكر المقيد من حيث انه مقيد فيلزم ان يكون المورد مشتركاً
 بين جميع افراد اقسامه وما ذكر من المثال فكلام ظاهري و2 نيم مقصود الاستدلال
 وهو ان الوجود مشترك بين جميع الافراد الا قام التي هي الممكن الموجود والوجود
 الموجود والعرض الموجود فلا ينوهم ورود السؤال في سواه اراد السائل با
 قسم فيه او بذكره بقيد القسم ولو اريد بالقسم ما ذكره او بذكره بقيد القسم

س

لم يكن المنع المورد في السؤال واراد على مقدمة من المعدمات المذكورة في الدليل لظهور
ان مراد المستدل بالاقام في المقدمة القابلة بان مورد الغنمة ك ان يكون مشتركا
بين اقسامه الاقام حقيقة لا قيودها حتى يرد المنع باننا لانم ان المورد يجب ان
يكون مشتركا بين قيود الاقسام فظهر مما ذكرنا ان ما قلنا من ان هذا الجواب
ليس بحاسم لما داة الاشكال الاحتمال ان يكون مراد السائل بالنعم قيده او بدله
بتقيد النعم لسن مما يصدر عن العاقل **قول** فلا بد ان يكون مشتركا بين اقسامه
قال في شرحه الموافق بين اقسامه التي ينقسم اليها ابتداء اقول بمقتضى ان يكون
قوله التي ينقسم اليها ابتداء صفة كاشفة لقوله اقسامه انما اوردته لدفع توهم
ان اقسام اقسام الشئ اقسامه مطلقا وان كان بالواسطة فيجب ان يكون المورد
مشتركا بينهما بيان ذلك ان اقسام الاقسام نوعان نوع يصح ان ينقسم اليه
المورد ابتداء فيكون من اقسامه كاقامه الاولى مع ان يشترك المورد بينهما فينذر
في قوله ومورد الغنمة ك ان يكون مشتركا بين اقسامه ونوع لا يصح ذكر فلا يكون
من اقسامه فلا يجب ان يشترك المورد بينهما بل لا يصح ذكر ولا ينذر في تحت قوله و
مورد الغنمة يجب ان يكون مشتركا بين اقسامه فان الانسان والعنبر اللذين
من اقسام اقسام الجنس الذي ينقسم الى الحيوان المنقسم اليهما ليسا من اقسام
الجنس فلا يجب ان يكون الجنس الذي هو مورد الغنمة الى الحيوان وغيره مشتركا
بينهما بل لا يصح ذكر فلا ينذر في مثل هذه الاقسام كذكر الغنمة فلو لم يورد ذلك
الصفة الكاشفة لهما توهم ان اقسام الاقسام مطلقا اقسام الشئ فيجب ان
يكون مشتركا بينهما وليس كذلك ولما اورد ذلك الصفة علم ان اقسام الاقسام
انما يكون اقسام الشئ اذا انقسم اليها اي اذا صح انقسامها اليها ابتداء وانما
يكون الشئ مشتركا بينهما اذا كان قابلا لذلك وليس قيد الابتداء للما حذر بل لدفع
ذكر التوهم اذ لو اكتفى بقوله ينقسم اليها لا يندفع التوهم اذ ربما توهم ان الا
قسام بالواسطة جاز في جميع اقسام الاقسام بخلاف ذكر الابتداء فظهر ان اقسام
الاقسام مطلقا ليست مندرجة تحت تلك الصفة والظاهر انه انما ذكر قيد الابتداء
لما يتوجه الاعتراض بتجويز كون النعم اعم من وجهه اذ حاصل الدليل اننا قسم المو

الموجود الى جميع انواعه واشخاصه ابتداء ومورد الغنمة يجب ان يكون مشتركا بين هذين
الاقسام المورد ك ان يكون مشتركا بين اقسامه التي ينقسم اليها ابتداء سواء جود
كون النعم عاما من وجه اول او لا لا يتوجه الاعتراض كما يتوجه على التعريف المشهور
بحسب الظاهر ومع ظهور ما ذكرنا من فائدة قيد الابتداء قد خفي على البعض وتكلم شئ
يا بابه الطباع السليمة واورد وجهها يخالف ما اوردته الخشبي من الدليل على تلك القضية
فدفعه **الح قول** فانه لا يستلزم اشتراكا ما في المنفصلات الترددية الانقضا في لا
يشبهه بالنقسم لانه وارد بين القضايا بالحسب الصدق والتحقيق ونفسه وكذا
لا يشبهه به الترددية الحلي اذ كان متعلقا بالجزء او بكلي مسورا اما اذا تعلق بكلي غيره
مسورا فانه يشبهه به الا يرى ان فوكر العدد امارا في او فردا محتمل النقسم و
الحل والفرق انه اذا قصد به الحل كان في الحقيقة قضية كلية حكم فيها باحد الايمان
على ما صدق عليه مفهوم العدد الا انه اهل فيها اسور ولو سورت لم يخرج بذلك
عن كونها قضية كلية بالمتفصلة واذا قصد به النقسم براد بالعدد مفهومه
وبعبارة انضمام كل من الامر من الاشارة المفهوم فيحصل به قسم منه فلا يكون
قضية في الحقيقة بل في الصورة واذا قصد الحكم باحد القسمين على ذكر النقسم
او بانقسام اليهما فقد خرج عما هو حقيقة النقسم وصار قضية طبيعية على قياس
ما في في المعرف والتعريف الحقيقي الكاسب للتصور واما التعريف اللفظي فاما
لمقصود به التصديق دون التصور كما في **قول** ويمتا زبها جملتها انما قال
جملتها لان كل واحد واحد منها بمتنازع عن المعدوم بغية الوجود كالسواد و
البياض وسائر الاءاض لكن جملتها مجمعة بمتنازع بالوجود **قول** فعندهم و
جود مطلقا مشتركا **ان فان قلت** ينبغي ان يقدم هذا المبحث مع ما سبق من
اشتراك الوجود على بحث براهه تصور الوجود لنوقفها على اشتراك الوجود و
عدم غيبته في شئ من الماهيات اذ لو لم يكن مشتركا وكان عين لم يناسب دعوى
البداهة فيه اذ لو لم يعلم حصول شئ من الماهيات الموجودة بالكنة فضلا عن كيفية
حصوله **قلت** لما كانت هذه الدعوى والتي سبقت عليها بدريهتين صح تقديم
ذكر المبحث عليهما **قول** وهذا الدليل المبني على الاشتراك انما يدل لما كان ههنا

والنقسم من قبيل المفرد لانه من التعريف
فلا يتصور اشتباه
عليها

باض زيادة الوجود

منه ان يقال ان هذا الدليل يدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد على الماهية
بناء على ان الوجود المطلق طبيعة نوعية كما يقول به المكملون فيلزم ان يكون
الوجود الخاص الواجب زائدا على ماهيته مع انه خلاف مذهب الحكماء والذي
اخذوا المص على ما سيجي من انه عينه اجاب بان هذا الدليل لا يدل عليه بل على زائد
المطلق فقط وانما يدل عليه اذا ثبت كون الوجود المطلق طبيعة وليس كذلك
بما قررنا اندفع ما توهم البعض من ان المدعى ليس الا زيادة الوجود المطلق بقرينة
تفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك فلا يرد الاعتراض بان هذا الدليل لا يدل
على زيادة الوجود الخاص التي هي المدعى ويكون ما ذكره المتوهم من ان اثبات
زيادة الوجود الخاص المفاهيمية من ككون المطلق مما لا يسيل اليه بعد تفريع تسليم
لا يضر بذلك الفرض الذي ذكرناه فتأمل ثم اعلم ان المراد بالوجود الذي حكم
عليه في هذا المقام بكونه زائدا في كل ليس الا الوجود المطلق يدل عليه الا دلة
التي استدلوا بها عليها ولا يكون الحكم على الوجود بكونه عينه في الواجب كما قاله
الحكماء مما لا يذكركم الحكم فلا يكون نقل مذهب الحكم في هذا المقام على ما وقع في
المواقف نقل المذهب الخالف لزيادة الوجود في الواجب مع انه بصدده
قول فبتوهم من ذكر تعدد حقيقة قالوا انه كالموجود في موضع فانه لو عرض على الفقيه
الفقيه العاقل وسئل عن ذكر تبيينهم ويقول ان ذكر المرتفع والمنخفض غير الماء
واما العاقل فلا يخفى عليه ان ليس بهما الا الماء وتبين ان هذه الحالات امور
اعتبارية بسبب بسبب الريب فكذا لا يبقى بعد سكون الريب وزوال الاعتبار
المتوهم الا الماء كذا ليس في الوجود سوى ما بعد سكون ريب التوهمات
وزوال توهم الاعتبار المتوهم **قال في الشرح** ولو كان داخل الى اخره
استدل عليه ايضا بان الوجود اما جوهر فلا يكون ذوا للعرض واما عرض فلا يكون
ذوا للجوهر واجاب عنه في المواقف بان الوجود لا جوهر واجاب عنه في الموا
بان الوجود لا جوهر ولا عرض فان الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود
ليس من اقسام الموجود لا يستحال ان يندرج في الشئ تحت المتصف بذلك الشئ وفيه
نظر اذ مقصود المستدل ان الوجود على تقدير وجود الذي يلزم من كونه ذوا

هذا هو الوجه في كون الوجود لا جوهر ولا عرض

ذوا للموجودات كما هو المفروض ضرورة ان جزء الموجود موجود منفصم الى الجوهر
والعرض والقرينة واضحة وليس الفرض ان الوجود منفصم اليهما في نفس الامر حتى
يرد بما ذكره من ان الوجود ليس من الموجودات فلا ينقسم الى ما هو من اقسامه
قول واجاب عنه بان لا يخفى ان خلاصة الدليل انه لو كان الوجود جزءا
جميع الماهيات يلزم تركت الماهيات من اجزاء غير متناهية بسبب احتياجها
في امتياز بعضها عن بعض الى الجزء المتميزة المحتاج الى الجزء المتميزة الاخر الى غير النهاية
وهذا لا يتوقف على كون الجزء المشترك والمتميز محولا فلا يحتاج الدليل الى كون
الوجود فراتيا وجنسا والجزاء الاخر فصولا بهذا على تقدير ان يراد بالجنس والفصل
معناهما الظاهر ويمكن ان يحل على معنى الجزء المشترك والجزاء المتميزة فلا يرد
المنع اصلا **قول** اللهم الا ان يقال انه تنبها الى قال فيما نقل عنه هذا انما تم
اذا كان علمها بالاشياء بمحصل صورها وهو غير معلوم قطعا يعني انه اذا كان
علمها حصولا يكون معلوما منها موجودة فيها بوجود ذهني فتكون اجزاء
الماهية الغير المتناهية موجودة فيها معا مترتبة لحصول صور جميع الاشياء
فيها موجودة او معدومة فيعلم التنس وهذا التنس وان كان في الموجودات
الذهنية لكنه باطل الحريان برهان التطبيق فيه كما سيذكره المحقق واما اذا لم يكن
علمها حصولا فلا يلزم ان يكون معلوما منها موجودة في الذهن سواء كان
ذكر حصولها كما يقتضيه مذهب الحكماء او لا اما الثاني فظا واما الاول فلان
معنى العلم الحضورى ان يكون المعلوم حاضرا عند العالم غير غائب عنه وهو
لا يستلزم بثوته وحصوله منه وكيف لا فان علم الله تعالى بالاشياء حضورى
فلو استلزم ذكر الوجود الذهني يلزم بثوت الكثرة في ذاته المقدسة ويدل
على ما ذكرنا حصر الوجود الذهني في حصول صور الاشياء كما يدل عليه عبارة الموا
بهذا تحقيق ما ذكره وفيه بحث لان تلك الاجزاء ان كانت متميزة كجب المعاري
يلزم التنس البطا بل شبهة كما عرفت والاك ان تمايزها في الذهن وهو يستلزم و
جودها في الذهن او التمايز صفة ثبوتية لموصوفها في نفس الامر فاما في الخارج
او في الذهن والاول باطل في هذه الصورة صروف فتعين ان يكون ذكر الانصاف

في الذهن فيلزم ان يكون موصوف ذكر التميز موجودا ذهنيا لان الاتصاف
الحازي كما يستلزم وجود الموصوف في الخارج كذكر الاتصاف الذهني يستلزم
وجود الموصوف في الذهن والبدئية لا تفرق بينهما 2 ونقول وجود تلك الافراد
المتمايزة بحسب الذهن في الذهن اما ان يكون وجودا او حصولا في المبادي
العالية فيلزم ان يكون علمها بها بحصول صورها فيها فبينهم المقصود من لزوم
النسب الباطل او في القوى القاهرة فيتوقف ذكر علمه على امكان تعقل كنه الماهية
بالقياس اليها وهو غير معلوم كما ذكره ولو فرضنا ذلك لم المقصود ايضا وهو
لزوم ذكر النسب الباطل وكما ان تغير الدليل ونقول ان بعض ادلة الوصف الذهني
الذي يسمى من انا حكم على المعدومات بحكام ثبوتية مما يؤخذ منه الدلالة على ان
علمها بالاشياء قبل وجودها بحصول صورها وهو يستلزم النسب الباطل وبيانه
ان تلك المبادي تحكم على الامور الغير المتناهية الموجودة قبل وجودها باحكام
ثبوتية صادقة معا واذ ليست في الخارج فهي في الذهن وليس ذكر الوجود و
جودا في اذهان لعدم احاطتها بغية المتناهية معا وعدم كون العلم الاجمالي على
وجه عام وجودا ذهنيا كما سقته فتبين ان يكون وجودا في تلك المبادي فيلزم
النسب على تقدير ثبوت الوجود من تلك الماهيات الموجودة التي كانت حاصلة
في المبادي حصولا علميا انطباعيا على مقتضى ذكر الدليل فتأمل **قال في الشرح**
لانه اذا فتقني العوض ايم ان بني هذا على ان وحدة العلة النوعية يستلزم وصف
المعلول وينا في تعدده فيقال انما يلزم ذكره او كان تلك العلة واحدة من جميع
الوجوه وعلوم وانما على ان وحدة الملزوم ينافي اختلاف اللوازم ونسبها والآلج
انفكاكها عنه ويدعى ان المروض والرخول والنسبة امور متنافية فنقول
العروض لبعض الماهيات والرخول في البعض الآخر في النسبة في البعض الثالث
ليست بمنافية وان بني على شئ آخر فلا بد من بيانه **قوله** قد يقال لا يقتضي لاوم
لمنع افتضاء المروض والنسبة على تقدير اضافتهما اما الاول فلان الوصف
لو كان عارضا لكان من الصفات المحتاجة الى موصوفها ولشك ان الاحتياج الى
الموصوف مقتضى ذات المحتاجة فكيف يكون احتياج الوجود الى الموصوف مفتقضا

ذاته فيكون العوض اللازم للاحتياج لذاته مقتضى ذاته اذ لا يعقل احتياج الصفة
اللازمة لصفة شئ لذاتها الى امر آخر غير تلك الذات والصفة المدرومة ضرورة
انها حاصلة على تقدير حصول الذات والصفة وان فرضنا عدم افتضاء الغير
سواءها آياتها واما الثاني فلان افتضاء شئ من الماهيات نفسية الوجود عين
افتضاء الوجود نفسيتها فتدبر **قوله** وهو منقوض بالعارض ايم اذ اختلاف الذات
في افرادها بحسب الشدة والضعف وغير من انواع اختلاف التشكيك لو اوجب اختلافا
الشئ نفسه وتعدده في تلك الافراد بناء على ان مقتضى ذلك الاختلاف هو الذات
لا وجب اختلاف العارض في افراده بتعدده ايضا بناء على ان مقتضى ذلك الاختلاف
هو العارض فيلزم ان لا يكون العارض ايضا متشككا والتفرقة بان الاختلاف في
صورة الذات يكون مستندا اليه وفي صورة العارض يجوز استناده الى مروض
حكم محض والحل ان الاختلاف في الافراد يجوز ان يستند الى الفصول ان كان الذات
جنب الافراد والى الشخصيات ان كان الذات نوعا او فضلا كما ان اختلاف
العواض في افرادها بالتشكيك يستند الى ذات مروضاتها لا انفسها على ما قالوا
من ان اختلاف كمالات العارض مستند الى ذات مروضاته المختلفة بالحقبة
لا الى العارض **قوله** اعترض على هذا الوجه باننا نتصور الوجود ايم لو قلنا تعقل
في الصور شئ على التصور لزم المطلوب ولا يتوجه بهذا الاعتراض حتى يحتاج الى دفعه
بما ذكره اذ يكون الوسط مكررا الا ان الملايم لذكره ان يقال ولا تعقل الوجود
بدون الاضافة وان كلام الشارح في الجواب عن قوله فان قيل لانهم ان تعقل
الماهية الى آخره ياباه حيث استدل على المقدمة المنوعة وهي ان تعقل الوجود
ينفك عن تعقل الماهية بثبوت الشك في ان الماهية موجودة ولشك ان هذا
الدليل انما يدل على انفكاك التصديق بالوجود عن تصور الماهية لا على انفكاك
تصور الوجود عن تصور الماهية اذ الشك لا ينافي اجتماع التصورين وحينه
يتوهم رجوع الدليل الى ما ذكره المعترض وان جعل ذلك دليلا على عدم استلزام
تصور الماهية تصور الوجود لكونه مقوما له كما يدل عليه كلام الخشحي حيث قال
اي علم انه اما عينها او غيرها لا على عدم الاستلزام مطلقا حتى يقال ان الشك

لا ينافي اجتماع التصورين لم يثبت المقدمة المنوعة التي تصدق ثباتها اذ عدم
الاستدلال المخصوص ليس بانفكاك او نفى الخاص لا يستلزم نفى العام اللهم الا ان
يجعل المراد بالانفكاك في الدليل عدم الاستدلال المخصوص وهو يستلزم المصادق
على المطلوب اذ المدعى عدم كون الوجود مقوما للماهية وقد جعل جزءا من الوجود
لظهور ان عدم كون الوجود مقوما لازما لقصور التصور الماهية الذي استدلال
عليه انما هو بعدم كون الوجود مقوما لها ثم اعلم ان في تقرير الشرح اضطرابا
اذ اللاح من قوله فان نفعل وجودها في الذهن باعتبار كون المراد بتفعل وجود
الماهية تصور اذ التصديق بالوجود لا يغير وجودها الذهني بل الاعتبار بل
بالذات اذ وجودها الذهني تصورها والتصدق المتعلق به لا يكون عينه
بالذات واللاح من الاستدلال المذكور على عدم الاستدلال كونه التصديق
واظن ان السارح بنى كلامه او لا من قوله فان قيل متعلق الماهية كيف ينفك
في قوله واجيب بانه لو كان تمثل الماهية مستلزما الى على كون المراد بانفكاك
تفعل الوجود عن تفعل الماهية انفكاك تصور عن تصور ولما راني فوق منع
انفكاك التصور عن التصور عدل في الجواب الذي ذكره بقوله واجيب بانه
لو كان تمثل الماهية مستلزما الى التقرير الذي ذكره الخشي وحمل الانفكاك المذكور
على انفكاك التصديق عن التصور ففعل الذكر المنع فكانه قال ليس المراد بالانفكاك
المذكور انفكاك التصور عن التصور بل انفكاك التصديق عن التصور وجب
بتحقق الانفكاك وعدم الاستدلال اذ لو استلزم تمثل الماهية الى و يندفع ذكر
الاضطرار المتوهم في كلامه الا انه محتمل في تقرير الجواب الى التكليف اللاح
عنه ظاهر كلامه واعلم ان في قوله واجيب بانه لو كان تمثل الماهية الى نظرا
اذ سوي الدليل الذي ذكره بقوله لو كان تمثل الماهية الى يدل على ان المقصود
هنا الاستدلال بثبوت الشك في وجود الماهية عند تفعلها على نفى مجرد استدلال
تفعل الماهية تمثل وجودها وقوله لاستحالة الشك في اتصاف الشيء بمقومة
عند تمثله يدل على ان المقصود هو الاستدلال بثبوت الشك على نفى الاستدلال على انه
مقوم وهو الحقيقة راجع على كون المقصود نفى مقومية الوجود وايضا ان اراد

لم يس على ما اشار الى ووجه حيث قال ويمكن بان يدفع الاخير ولا يبعد ان يثاب
الكون شك الدعوي ممكن في مثل الفرح والغم وسائر الاعراض القلبية التي لم يذكر في
الاقام كما ذكرناه **قوله** بدسب الوجود او قطعية اشارة الى ان لفظ الضرر
الذي وقع في عبارة السائل حيث قال لان وجود النقوض ضروري اما بمعنى البديهي
الذي يذكر في مقابلة النظر او بمعنى القطعي فانه يعاين للمعنيين المذكورين **قوله**
لواز ان يكون بعضها عدليا لم يرد به ان النقوض مخصصة في هذين النقيضين لان
ما يشترط قوله في جميع الصور وقوله ويمكن ان يدفع الاخير بل المراد ان في النقوض نقضا
ان يدعى فيه العدمية ونقضها يمكن ان يدعى فيه الجوهرية وهو لا ينافي ان يكون فيها نقضا
آخر يمكن ان يدعى فيه الضرورة او القطعية **قال** في الشرع فاجنس الحديث **فان قيل**
الكون ليس بنسب لما تحته من الكوان الاربعة على ما يدل عليه ما قال من ان الكوان
طبيعة واحدة انما التمايز سببا بالعوارض كما سبق **قلت** جعله من قبيل الاجناس على
سبيل التغليب او اراد بالاجناس معنى الاقام وهو ظاهر **قوله** فتأمل الى وجه
التأمل ان السارح قال بعد ذكر ما ذكره في معرض الاقام الذي من جملة الشك والوهم
بمذاهب اقام الموجودات مشبهة الى ما ذكره ثم فرغ عليه قوله فاجنس الحديث وكذا
ان الوهم والشك من قبيل المذكور في معرض الاقام المشار اليه بذلك اللفظ وهو
يعتبر ان يعتد بهما في التفرع ايضا اللهم الا ان يقال اراد به الاشارة الى المذكور بالذات
قال في الشرع عشرة منها مقدورة الى فيجوز لانه ان اراد بمقدوريتها كونها
مقدورة على معنى ان يتعلق القدرية بها ابتداء بلا واسطة فتعلقها بسببها المعذور
كالحركة يلزم ان لا يكون الاصوات مقدورة لانها عبارة عن كيفية يحدث في الهواء
بسبب توجه المعلول للفرع والعلق كما افترق السارح فيما سيجي اذ تعلق القدرية بها
اغاب بواسطة تعلقها بها ولا يمكن تعلق القدرية بنفس الصوت ابتداء بلا واسطة
تعلقها بها وان اراد به ما لم يسم سببها معذور لا يبطل المحذور العشرة لان الحاقة
مقدورة بهذا المعنى اذ الحركة الاختيارية ربما تكون سببها لها **قوله** بل ربما كانت
الى السبب الغريب له اما سوء المزاج اذ تفرق الاضداد على اختلاف المذهبيين واذا
الحوان ربما يكون سببا للمزيد الامر من فيكون سببا بعيدا للمالم **قوله** نعم الجوهر

الى الاقسام الخمسة هذا التقسيم منهم مبنية على عدم تركيب الجسم من الجواهر الفردة والاحال
 فذ يكون جوهرا وان غير الاجسام من الجواهر لا يكون مركبا من جزئين احدهما حال والاخر
 محل ولو سلم الاولان بناء على تسليم ادلتهم عليهما فلا يخفى ان الكثرة اذا دلل على اصلها قال
 بعضهم وان اردت حصر اعطيتا قلنا الجواهر اجسام اولاه لا يخفى عليك ان هذا ليس
 حصر اعطيتا ان اردت به ما يجرم العقل فيه بالاحضار نظر الى مجرد مفهوم الغنة من مية
 استغناء بالمعدومات الاجنبية على ما هو المصطلح اذا تجزم يكون جزء الجسم مادة او صورة
 يتوقف على الجزم سقى الجزء المتوقف على ادلية الحارصة عن مفهوم الغنة والجزم يكون
 الحارص عن الجسم نفسا او عقلا يتوقف على ادلة باطنها وهما خارجة عن الغنة وان اردت
 به ما يتقابل الاستقراء الحاصل بالتتابع العام للجسم المقطوع به الغير الدايوس النقي و
 الاثبات كتقسيم الحادث الى المتخيم بالذات والحال فيه بناء على نفي الجرد على ما زعمه المتكلمون
 فلا يخفى ذلك ايضا لان الدليل لم يعم على ان الجوهر الحارص عن الجسم اذا لم يكن متفرقا فيه يكون
 مؤثرا فيه البتة حتى ينفرد في النفس والعقل اذ الاستبعاد عند العقل في وجود جوهري مجرد
 لا يتعلق بالجسم باحد التعريفين فتأمل **قول** قيل ربما جاز ان يفارقها ان تعجز اجسام
 الهيوالة في هيوالات العناصر الاربعة ويؤول الى الفلك غير مقطوع به اذ من اقسامها ما جاز
 ان يفارقها الصورة لا الى بدل وكذا من اقسامها ما جاز ان يفارقها الى بدل ويكون
 في غير العناصر الاربعة بل في غير اقسامها ما يثبت حصر العناصر فيها وايضا منها ما لا
 ان يفارقها الى بدل ويكون في غير الفلك اذ لم يثبت ان كل ما لا يقبل الكون والف
 جسم فلكي بل الثالث هو ان كل جسم فلكي غير قابل لهما **قول** كان الحصر استقراسا لا
لا يقال كون الحصر في جميع ما ذكر استقراسا على تقدير انتفاء تلك المحتملات غير متعاقب
 فان حصر ما جاز ان يفارقها فجاز ان يفارقها الى بدل لا يتعاقب ان يكون استقراسا اذ لا
 الاستقراء يجب ان يستند الى التبع والاستقراء وهذا الحصر لا يجب ان يستند اليه لجواز
 ان يستند الى دليل التلازم بين الهيوالات والصورة **لانا نقول** هذا لا يضر بضره
 الى المقصود فليكون ذلك الحصر عقليا وهو حاصل سواء يسمى ذلك بالاستقراء او لا
 على ان المراد بالاستقراء ما يتقابل العقلا لا ما هو اخص منه اعني ما يستند الى التبع
 والاستقراء والالم يجرم الحصر فيها الحصر في الحصر المجموع به بالدليل كالحصر المذكور

وتسمية هذا الحصر بالاستقراء لا تستند كنه افراده الى الاستقراء وهذا القدر يكفي في تسمية
 فتأمل **قول** الصورة الشخصية ان اراد بها الصورة الجسمية الشخصية اذ الصور النوعية
 الشخصية يسمى بالصورة النوعية والجواب ان المراد ان الصورة اذا كانت نوعها عام يجمع
 الاقسام فصور جسمية وان كان خاصا ببعض دون بعض فنوعه ولا يرد النقص بالصورة
 الشخصية الجسمية لشمول نوعها للجميع **قول** هي الافلاك والكواكب ان اراد بالافلاك
 الشفاذ الغير العائذ للحق والالتيام فيتناول المتهم والندوة فلا تنقض الحصر بها **قول**
 وانه الموالي لا ينتقض هذا الحصر بالتركيبات التي لا فاعل لها فتأمل **قول** ذهب في
 ان الفج يوزن التي ومعناه ثم اعلم ان الاول ان لا يحرم بدنه كانه في المواقف حيث
 قال فكان ذهب في اذ الاستدراك في بعض الصفات لا يستلزم الاتحاد في الحقيقة اللهم
 الا ان يحمل على التسمية اي كذهب في كنه تنفي التفرقة في الحقيقة وهو غير معلوم ايضا فا
 الاولى ان يقال كانه ذهب في كاه وقع في المواقف **قول** قيل ينتقض على الغير في
 والاعمال ان المراد بغير النفس والارواح الغير الذات بالفعل او بالقوة القريبة حيث
 نشيل باد في سبب قريته جعله قسما من لا مطلق الغير فلا ينتقض مثل العمل لانا
 لان كونه غير ذلك كانه نعم يرد النقص به على حصره الداهب في الاجسام السبعة وان تعجز
 الذائب بالاستعداد للذوبان وادعى ان مثل ما ذكر لا يصدق عليه غير الذائب بهذا
 المعنى يبطل الحصر في الذائب وغيره الذائب بوجه منها **قال** في الشدة وامانا طوق هو
 الا ان ان قال صاحب النفس الجن وبعض الملائكة ناطق وليس بان والجواب انها
 على تقدير محققها عندهم عن القسم اذ ليس من الجوان وايضا المراد بالناطق ما يقع ادراك
 المعقولات ولا تخفى هذه القوة منها **قول** يكون مبدء الاحدهما ومنتى للاول الى الحد
 المعقول بين الخطي هو النقطة وبين السطين هو الخط وبين الجسمين هو السطح فالخط والسطح
 مع كونها مقدورين في انفسها يقعان حد امتدة كابين المقادير والحدود المشتركة
 بين المقادير لا بد ان يكون مخالفة في النوع لما هي حدود لهما فالنقط مخالفة للخط في
 الماهية وكذا الخط مخالفة في السطح والسطح للجسم وانما وجب هذه المخالفة لان الحد
 المشتركة يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يرد به اصلا واذا فضل عنه لم يسقط
 شيئا والا كان الحد المشتركة جزءا اخر من المقدار المقوم فيكون التقسيم الى قسمين

فما إلى التفسير والتقسيم إلى قسمين أحدهما في الخط والخط في السطح
والسطح في الجسم ولا سبب بينهما بالكمية فلما يقال السطح كم فهو من الجسم ثلثه أو اربعة **قول**
الا ان يرد الوجه الوضعية ثم قد وجدنا عبارة المعتز في ضوئية التي رأيناها بدل
الوضعية لفظ الغرضية وهو المطابق لما ذكره في بعض شروح الموافقة من تقرير الاعتراض
وهو ان يقال اما ان ايراد الحد وحده وحده واستدراك الحقيقة الواقعة في نفس الامر والوجه
وكلاهما باطلان اما الاول فلان الحد انما يتحقق في نفس الامر اذا وقع الفصل والاشياء
في نفس الامر وهو يستلزم بعد الحد والتلازم ان يكون المتفصل من قبيل
المتصل اذ يمكن ان يضاف بالوجه الغرضية فعمل هذا لا يطابق الجواب الذي ذكره المتكلم
الاعتراض بل الواجب في الجواب ان يقال المراد به الحد الواحد المشترك الغرضي الذي يتوهم
ويختل بين اجزاء الكم المتصل كالنقط المنوهم بين اجزاء الخط وهذا الغرض الذي نرى
نبوته في المتصل من الموهومات والتمثيلات تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كشبه
النقطتين بكرة المحركة حركة وضعية كما يشهد له لفظة السليم ومثله لا يتصور في
المتفصل لانه لا يمكن للحد من ان يلاحظ في العدد حدا واحدا فاصلا بين قسميه فان العشرة
مثلا اذا قسمها إلى ستة والاربع لا يمكن ان يلاحظ بينهما حد سواء الجزء السادس والجزء
الذي مبداء الاربع وكل واحد منهما لا يمكن ان يتوهم كونه حدا فاصلا بينهما يكون مبداء
ومنتهى للآخر كما في المتصل ويمكن ان يجاب ايضا بانه لو سلم امكان فرض الامر الواحد المتصل
بين اجزاء العدد فلان كونه حدا على مقتضى تعريفه لانه ليس ذا وضع اذ لا يشك ان ذلك الـ
الفصل الذي يكون مبداء الاخرين ومنتى للآخرين من قبيل الوجه التي هي غير قابلة للوضع
لا يقال المراد بكون الحد ذا وضع ان يكون ذا وضع معروض لان كل ذي وضع في نفس الامر
يكون موجودا في الخارج وان الحدود المشتركة ليست بمختلفة بل معروضة ولا شك ان
الوحدة قابلة لكونها ذات وضع معروض **لانا نقول** لانم ان كل قابل للوضع
كذلك اي الإشارة الحسية في نفس الامر لا بد ان يكون موجودا لانهم صرحوا بان النقطة
المنوهم في وسط الخط قابلة للوضع في نفس الامر مع انها ليست من الموجودات بل الواجب
في كون الشيء ذا وضع كذلك اما وجوده او وجود محله كما سيأتي **قول** ولا يفيد العناية
في مثل هذا المقام الى ان العناية ان يفيد انهم المتصل الغير القابل بالقيود المخصصة بالـ

بها

بأنه مان وان يقال المراد بالكم المتصل الغير القابل الغير القابل الذي يكون القبلة التي لا تخرج
البعدية تامة لذاته ولغيره بواسطة او المتصل الغير القابل الذي يكون الاشياء تامة اليه
بالحصول فيه ولا شك ان امثال هذه العناية لا يفيد في هذا المقام في مقام بيان انحصار
اجزاء الموجودات في الاشياء التي انحصرت فيها في نفس الامر فعمل هذا التاويل لا يصلح
في هذا المقام **قول** قد استدلووا على الانحصار انكم المتصل لا بد ان يكون
اجزاء متفرقة غير متصلة بعضها ببعض والا لكان كما متصلا وكل متفرق مفرد عن متفرق بالفعل
وان جاز قبوله اما لانه مبدئ المتعدد وكل ما هو مبداء المقدر سواء كان ذلك المتعدد
عددا او معدودا متناحرا او غير متناه لا بد ان يكون لغيره منقسم بالفعل وكل مفرد واحد
فالواحد اما ان يؤخذ من حيث انه واحد من غير ان يلاحظ عنده الشيء الذي حقيقته
الوحدات او يؤخذ من حيث انه شيء حقيقته غير الوحدات كان ونحوه فالاحاد المأخوذة
على الوجه الاول وحدات مجمعة بينها انفصال ذاتي فيكون عددا مبلغة تلك الوحدات
فهي كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثاني ليست وحدات بل امور معروضة لها منفصل
بانفصالها فقط فلا يعقل عرض الانفصال لها الا عند اعتبار كونها معدودة بالاحاد
التي فيها فيتوقف كونها كما متصلا على اعتبار عرض العدد لها فيكون كما بالعرض
فثبت ان الكم المتصل بالذات هو العدد وفيه نظر اذ لانم ان كل ما يؤخذ على الوجه الثاني
من الاحاد يكون انفصالا بسبب انفصال الوحدات العارضة لها فقط وبسبب كونها
معدودة فقط لم لا يجوز ان يؤخذ حقيقته عرضية مركبة من تلك الاحاد معقضية لذاتها
الانفصال والانقسام الى المتفرقات التي هي اجزائها فيكون كما متصلا بالذات و
كونها كما متصلا بسبب عرض العدد لها لا ينافي هذا الاقتضاء وغاية ان يكون
كما متصلا بالعرض ايضا كما ان العدد كم منفصل بالذات ومنفصل بالعرض ايضا
بسبب عرض العدد **قول** وذهب بعض الناس الى ان جعل هذا البعض الكم المتفصل
جاء للنوعين احدهما قار وهو العدد والاخر غير قار وهو الصوت واجتمع عليه بان
القول مركب من المقاطع وسعدربها وجر اجزاء لها وكل ذي جزء يسعدرب جزء فهو كم
ليس متصلا فهو منفصل واجيب بان الكثرة ممنوعة فانه ليس كلما يسعدرب جزء فهو كم
اذ يجوز ان يكون له صفة اخرى وقد عرض لها مقدار او عدد فصارت لذلك كما متصلا

و منفصلا بالعرض **قول** واما الجسم مع سطحه ان التعريف المستفاد من التقسيم لا بد ان يعتبر فيه
 المقسم فعلم ان يكون حاصل التعريف لكم المنفصل بالذات انكم بالذات لا يكون بين اجزائه
 المعروضة حد مشترك ولا شك ان مجموع السطح والخط ليس كما بالذات بل بالنظر الى انقسامه
 وانفصاله اليهما بل بالعرض بسبب عرض العدد له ومجرد ان لا يكون حد مشترك كما بين اجزائه
 لا يقتضي كما منفصلا بالذات **قال السارح** والكيف اربعة انواع في هذا المخرج خروج
 الوضوح عنه اذ مقتضى ما ذكره هنا من جعل العدد الذي يلو عتبة عن الوحدات كما منفصلا
 موجودا ومن تعريف الكيف دخولها في الكيف مع انها ليس مما ذكره من الانواع الا
 ربعة والصواب ما سذكره من ان الكيف عرض لا يقتضي القسمة واللاقيمة وانه يخص في
 الانواع الاربعة لخروج الوضوح عن الكيف بسبب اخذ اللاقيمة في تعريفه **قال في الشرح**
 فالاصوات والحروف فالاول ان يقول فالاصوات وسائر نواحيها وروادفها او يقول
 الاصوات والحروف والجهاز والحناء والحد والنفلا ولكن في ذكر الصوت عن ذكره روا
 كما لا يخفى به ولا على ما ذكره المشيخ اذ السمع ليس مخرج افما ذكره **قول** قيل مرهوه الهيو
 للصوت المفعولة ان ينقض التعريف ايضا تبيوه النفس للعلوم فانها تبيوه لقبوله
 الاثر وليس لاقوع عندهم **قول** فالاول ان يقال آة قد يتوهم ان دفاع النقص مهيوه
 الهيو للصوت والاعراض الدفعية يفيد الانفعال بناء على ان المراد به ما فده مقولة الا
 نفعال وهو التأثير التدريجي وقبول الهيو للصوت وتلك الاعراض ليس قبولها للتأثير
 التدريجي وليس شي اذ المراد بالانفعال هنا ليس معنى المقولة بل التأثير المطلق سواء كان
 تدريجيا او لا لظهور ان كون التأثير تدريجيا ليس معتبرا في معنى القوة والافوق وغدا
 ان النقص انما يندفع بتعريف التعريف على ما هو الواقع في نسمة المحشي كما نقل بيان ذلك ان
 المراد بالموثر القريب منها ما يكون له تاثير غريب بمعنى التأثير على خلاف مقتضى طبيعة
 المتأثر ولا شك ان تاثير المؤثر في الهيو بان يؤخذ فيها الصوت والاعراض ليس تاثيرا
 مخالفا لمقتضى الهيو اذ ليس لها مقتضى ذاتيا بل هي قابلة فقط الالفظة الغريب مما لا
 يدل على هذا المعنى دلالة واضحة بل انما يدل على المعنى الذي سذكره في بيان ان كل جسم
 مكان طبيعي وهو التأثير الذي لا يكون من ذات الشيء فظ ان التأثير في الهيو باقيا بالصوت
 والاعراض فيها باثر غريب بهذا المعنى لعدم كون ذاتها اذ ليس لها تاثير في شيء بل هي قابلة

فقط وقد وجدنا في اكثر النسخ التي رأينا باللفظ العرب والظاهر انما ليست بصحة لبقاء النقص حالة
 بالنسخة الصحيحة بما وقع فيه لفظ العرب مطابقا لنسخة المحشي ثم انهم حصروا الكيفية الاستعداد
 في القوة والواقع فلو لم يكن تبيوه الهيو للصوت النوعية ولا انواع الاعراض منها على مقتضى
 ذلك التعريف يبطل ذلك الحزم وكذا الحال في تبيوه النفس للعلوم ويد عليهم ان التبيوه كما
 يكون نحو الانفعال يكون نحو الفعل كتهيو الفاعل للتأثير وهو خارج عما ذكره ودعوى كون
 الاول موجودا دون الثاني حكم محض كيف والدليل الدال على وجوده خارجيه ايضا اذ لا
 خلاف والتفاوت بالقرب والبعد والشدة والضعف خارج التبيوه للتأثير ايضا
 فان استعداد الفاعل الذي تحقق مع شروط متقدمة مثلا اقرب واشد من استعداد الفاعل
 الذي يحقق مع شرط واحد **لا يقال** استعداد الاستعداد بالشدة يحتمل الاستعداد للضعيف
 فرد النقص على المحر **لانا نقول** ارادوا بالشدة ما يترجم به القابل في احد جانبي القبول
 والاقبول فنهو على ان المراد بالاستعداد ليس اصل القبول الذي نسبة اليهما على الوا
 لانه امر اعتباري بل مرتبة المستلزمة للرحمان **قول** والتكيب الاولية هي كون العدد
 بحيث لا بعده الا واحد كالثلاثة والحق والسبعة وغيرهما يكون فردا والتكيب هو
 كون العدد بحيث بعده غير الواحد ايضا كالاربعة والستة والثمانية وغيرهما يكون
 زوجا **قول** فلا بد ان النسبة الحركية الى الآن ان نسبتها بمقارنته موجودا لهما اذ يحسبها
 في محله الذي هو الزمان **لا يقال** ان اريد بالحركة الحركية بمعنى القطع فليست بوجود
 فلا بد من النقص بنسبتها التي هي غير موجودة ايضا اذ المراد بنسبة الاشياء الزمانية
 بنسبة الاشياء الموجودة بقرينة كون مصدر نفي المعنى الموجودة فانها لا تنقض
 الالموجودات وان اريد بمعنى التوسط فلانم ان نسبتها الى الآن مطلق لا يكون ممت
 لها اذ هي وان كانت مستمرة بحسب الزمان لكن حدوتها ووصولها الى الآن كايه
 الانتات ونسبتها بهذا الاعتبار الى طرف متع لها **لانا نقول** المراد بالحركة بمعنى القطع
 لكن عدمها لا يستلزم ان لا يكون لها متى موجودة فان وجود الطبيعة لا يستلزم
 وجود جميع افرادها فمضى نقص جميع الاشياء المعقبة وان كان بعضها اعساري كما حكم
 المستفضل فانه نقص لجميع الاعتباريات وكون الثار بعدد تنفيع من الموجودة
 لا بعدد **قول** تامل في نقل احد بيان الوضوح للنسبة بخلاف المعنى والابن

دية

لم يحمل النسبة فيما على التامل وانما لم يحملوا الوضع نفس النسبة كما في الأولين لان النسبة
حالة قائمة بنقض الاجزاء الذي له نسبة الى البعض والى الامور الخارجية والوضع حالة قائمة
بالمجموع فيكونان متباينين فلا يصح تعريف احدهما بالآخر **قوله** لا يحسن بعد الحذف انما ان
هذه الدعوى ليست في مرتبة دعوى وجودية الزمانية مع عدم الاثنين من البعد
حكم في الاول بانها لا يحسن عن البعد في الثانية بانها بعيدة جدا ببيان ان البداهة هي بان
لا فرق بين الزمانين والاشياء في الوجود والعدم فالحكم بان احدهما موجود دون
الآخر حكم محض وبعدم جدا واما دعوى كون الزمانين جنبا عاليا دون الاثنين فليست
في تلك المرتبة من البعد اذ لا يحكم العقل بالبدئية بان لا فرق بينهما في كون احدهما ذاتيا
لما حتم وكونه تمام المشترك وكونه شاملا لما حتم من الاجسام وكونه غير مندرج تحت
جنس غيره بل غاية الامر ان لا يحكم العقل بالفرق **قوله** والمتكلمون وان قالوا ان هذا
جواب عما قيل من انه لا تفاوت بين القولين في المتكلمون فيكون بوجود ما لا
وجود له منها في الاعيان في الارضان **قوله** اعني ان النسبة الى الظاهر من الاول الشخصية
دون اقسام الوجود التي هي الواجب والجوهر والعرض لكن ينبغي ان يحمل عليها اذ لا يصلح
للعقل ان يحيط بافراد الشخصية وتعين الاكثر منها حتى يمكن ان يحكم على بعض الامور
العامة بشمول الاكثر كالعلة والكمية مثلا ولا نهم وضعوا للاحوال المحصورة لكل قسم
بابا على حدة فلم يبق لهم الا الاحوال المشتركة بين تلك الاقسام فوضعوها بهذا
الباب فلا خطوا في الاحوال المبحوث عنها فيه شمولها لتلك الاقسام دون الافراد
الشخصية فهذا امر فيه واضحة على ان يراد بجميع الموجودات او اكثرها تلك الاقسام
في يرجع بهذا التفسير الى التفسير الذي ذكره لموله وقيل لظهور ان ليس المراد به
مجرد عدم الاختصاص من غير التحقق في شئ من اقسام الموجود كعدم لعدم تباد
ووهو كونه بعد تدفيع الامور العامة بل المراد الشمول لجميعها او اكثرها الا ان اللفظ
من نفعه بعد ذكر ذلك التفسير بقوله وقيل عدم الرجوع اليه اللهم الا ان يكون
ذلك النقل مبنيا على مجرد النفاية في المفهوم **لا يقال** يلزم من التفسير المذكور انه
لا يبحث عن الكيفية والكمية والاضافة ومثي والفعل والانفعال في قسم الازال
بل في قسم الامور العامة لانها من الامور الشاملة للجوهر والعرض وما يبحث في

في ذلك المقصد لا بد وان يكون من الاحوال المختصة بالعرض **لانا نقول** مرادهم بان
يبحث عن الامور العامة التي هي عن الامور الشاملة من حيث انها شاملة اعني ان يلاحظ
في البحث شمولها للموجودات سواء كان هناك جهة اختصاص لا يلاحظ كالبحت عن
الوحدة والكمية التي هي من المعارض او لا كالبحت عن الوجود والمراد بالبحث عن الامور
المختصة اعم من الامور المختصة التي لا يكون فيها جهة الشمول اصلا كالبحت عن الخطوط
ومن الامور الشاملة التي لها جهة اختصاص لكن لا يبحث عنها من حيث انها شاملة
بل يلاحظ فيها جهة الاختصاص فقط كالبحت عن العدد ككون قسم من العرض وما
ذكر من الامور من قبيل القسم الثاني والاول لظهور ان ما ذكرنا انما يبحث عنه
لكونه من احصاء المعارض لا لكونه من عوارض كثر الموجودات او لقول المراد
بالامور العامة ما يحمل على الموجودات موافقة لا اشتقاق ويؤيد ما ذكره الفاضل
في خواص شرح المطالع حيث قال يجب ان يقال ان الامور العامة محمولات ينسب
لذلك للاعيان معينة بالقيود المختصة وما ذكره وان يمتثلها بمباديها فمن قبيل
المسألة وكون معنى قولهم المقصد الاول في الامور العامة ان المقصد الاول
في بيان احوال الموجودات يجب الوجود وبيان احوال الواجب الوضوح
هكذا افعل هذا يكون المراد بالشمول والاختصاص بطريق الصدق والحمل لا بطريق
العروض فلا يرد النقص بما ذكره لانه محقق بطريق الصدق والحمل وليس بشامل فمأمل
فان قيل العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر من الامور الشاملة بطريق
العروض ومفهومات ما يشق منها شاملة بطريق الصدق مع انه لا يثبت عنها
في الامور العامة بل في المعارض **قلت** لا يتوهم ورود النقص بمثل هذه الصفات
وما شق منها على مذهب نفات الصفات عنه مع ومنهم المصنف اذ لا يمتثل لها عند
بحسب عروض حقائق تلك الصفات ولا يمتثل لها شق منها بحسب الصدق اذ معنى
العالم من قام به العلم ولما لا يكون له علم زائد لا يكون عالما ولا يطلقون عليه
نوع مراد به معناه الحقيقي نعم ربما يطلقون العالم عليه بمعنى من متميز عن وسكنش
الاشياء وكذا يطلقون القادر والمريد بمعنى المتعلق بالمعدورات والمرادات
ولا يطلقونهما مراديهما المعنى الحقيقي واما على مذهب المشيبي فيسدد بان المراد

بالبحث من الامور الشاملة البحث عنها من حيث انها شاملة تحت لا يلاحظ منها جهة
الاختصاص وان المراد بترتيب العرض العلم ترتيبه على الامور الشاملة من حيث انها
شاملة ولا يشبه ان البحث عن تلك الصفات في ذلك القسم ليس الا كونه من قسم الاعراض
وان اللازم ان يبحث في الامور العامة عن الامور الشاملة التي يترب عليها عرض علمي
من حيث انها شاملة ولا يتم ترتيب مثل هذا العرض على تلك الصفات ومنهم من اشار
الى حوات النقص بالملككم وامثاله بان الامور العامة شاملة لتلك الامور الا انها لم يرد
في قسم الامور العامة لان المراد بقولهم القسم الاول في الامور العامة ان القسم
الاول في الامور العامة التي يكون لها عرض علمي ولم يذكر في احد المقاصد بالاصالة
وما ذكره ليس له عرض علمي او هو مذكور في احد المقاصد اصالة فتأمل **قول** كمالهية
لم يرد بها الحقيقة الكلية بل ما به الشيء هو مطلقا ولا ينبغي ان يقول عند
الحامل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده كما ذكره في شرحه الموافقة بناء على
ان اراد بها هناك الحقيقة الكلية والآفل وجه لذلك العيب اصلا وقد يقال ان اراد
بالمهية ما به الشيء هو مطلقا فلا حاجة الى هذا التقييد وان اراد بها الحقيقة الكلية فاما ان
يراد بلفظ الماهية في قوله عند القائل بان له ماهية مغايرة لوجوده معنى الحقيقة الكلية
ايضا كما هو الظاهر يكون تقييد الماهية بمغايرة الوجود خاليا عن الفايضة بل يكون محذورا
اذا اراد بها الاضطرار عن قول القائل بان وجوده عين ماهية بذلك المنع اذ لم يزل
به احد فكيف يجتزئ به عنه واما ان يراد به معنى ما به الشيء هو مطلقا فان قصد بذلك
التقييد الاضطرار عن قول القائل بان وجوده عين ماهية بناء على ان بينية
الوجود نينا في القول بان له ماهية كلية فيرد عليه المنع لظهور ان مجرد عينية الوجود
مع الماهية لا يمنع ان يكون له ماهية كلية بل المانع منه مجرد عينية الشخص فلا بد
ان يكتب بالتعرض لمغايرة الشخص للماهية وان لم يقصد به ذلك الاضطرار كان التقييد
خاليا عن الفايضة وقال فينه وكالتخصيص عند القائل بان الواجب له شخص مغاير لمهية
وفيه نظر اذ لا حاجة للتقييد بذلك اذ الفلاسفة القائلون بان شخص الواجب عين
ماهية ارادوا بالتخصيص الشخص الجزئي دون مطلق الشخص فانهم معتقدون بان
مطلق الشخص زائد على ماهية شاملة له ولغيره من الجوهر والعرض كالوجود فتكون

فكوز من الامور العامة لا ينافي كون الشخص المخصوص عين ماهية كما هو مذهبهم ويمكن
ان يدفع بان المراد بالامور العامة المحولات العامة كما سبق فتكون الشخص الذي عند
من الامور العامة بمعنى المتخصص ولا شك ان معنى المتخصص ما قام به الشخص
فلا يتصور ذلك الا بمغايرة فرد من الشخص للماهية وان اراد بالشخص مطلق
الشخص ويرد عليه ان الوجود والوصف ايضا مما اختلف فيها في انهما زايغ على
ماهية الواجب او لا ولا شك ان كون الموصود الواحد من المحولات العامة تاما على
مذهب من قال بزيادة مبدءا بها مدعى ان تقييد **قول** كالوجود والوصف بقيد عند
القائل بزيادة مبدءا كما قيد بمثله **قول** والشخص ثم اعلم انه قد وقع في بعض النسخ وكما
لماهية والشخص عند القائل بانها مغايرة ان لوجود الواجب ويرد عليه ان اراد ما
لماهية الحقيقة الكلية لا يكون بقوله عند القائل بانها مغايرة لوجوده وجه لان كون
الحقيقة الكلية عين الوجود مما لم يقل به احد بل حق العبارة ان يقال عند القائل بان
له ماهية وان اراد بها ما به الشيء هو مطلقا فلا حاجة الى ذلك التقييد لان عينية مطلق
الماهية لوجوده مما لم يقل به احد بل يقولون ماهية المخصوصة عين وجوده ومما قيل
من الامور العامة مطلق الماهية لا غير وكذا الحال في الشخص والآخر الجواب
المذكور في الشخص بهذا فتأمل **قول** فليحذر ان يكون البحث عن الوجود الى كون
البحث عن العدم والامتناع بالعرض على هذا التقيد والتقييد الذي نقله بقوله
وقيل مما لا يشبهه على اقل سواء اراد بالموجودات الافراد الشخصية او الاقسام منهم
من اشبه عليه حقيقة الحال فقال ان العدم من الاحوال المشتركة بين الاثنين اعني الجوهر
والعرض اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت كانت في موضوع وكذا المراد بالعرض
ماهية اذا وجدت كانت في موضوع فهذا لا يقتضي الوجود بالفعل وليس شي لان القسم
من الموجود الجوهر الموجود والعرض الموجود لا مطلقا اذ لا يجوز ان يكون بين القسم
والاقسام عموم وخصوص من وجه ولا شك ان الجوهر الموجود والعرض الموجود
لا يكون العدم من احوالهما المشتركة ولا وجه لان يراد بالموجود في قولهم الامور
مالا مختص بنسب من اقسام الموجود التي هي الواجب ان الممكن الوجود بالمكان العام
المفيد بجانب الوجود اذ لا ينافي موضوع الكلام الموجود بالفعل على ماهية

المناسب لذلك القول **لا يقال** المراد بأحوال الموجودات الشاملة اعم من ان يكون
حالاتها حال الوجود او بدلائله والامتناع مطلقاً وبالغية من الا
حوال العارضة للوجود بدلائله من الوجود وشاملة لقسم الجوهر الوجود والعرض الوجود
والقول بان المتبادر من تلك العبارة ما يخص بالوجود او ما يكون احوال الموجود من حيث هو
موجود يقتضي ان يحرم مثل الامكان الذي يتم المعدوم ايضاً ودفعه بان المراد بأحوال
الموجود ما يعرض الموجود حال كونه موجوداً ليس كما ينبغي لان العبارة لا تدل عليه ولا بان
على هذه الارادة حتى يلزم لاجله كون بعض المباحث المذكور بالاتباع **لانا نقول** الحكماء
وقد الحكم بانهم علموا بان احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بتقدير
الطاقة البشرية واصترزوا بتقدير اعيان الموجودات عن احوال المعدومات من حيث
هي معدومة كالعدم وما يقتضيه كالامتناع وغيره بناء على ان العلم بها ليس كما لا مقتضى
وان الكلمة انما وضعت لتفصيل كمال معتد به في تسمياتك الاحوال المبحوث عنها في ذلك
العلم لا ان شاملة للموجودات والمختصة باحداقها وهذا قريب والحق على ان لم
يتصوروا بأحوال الشاملة ما يتم بأحوال الموجودات بدلائله من الوجود فيمكن التسميات
الذاتية في احوال الامور العامة بما ذكره فبقوا انهم في جعل موضوع الكلام الموصوف
وفي تسمية علم الكلام الى الامور العامة والجواهر والاعراض وفي تفسير الامور العامة
بما ذكره ولا يبعد ان يقال البحث عن احوال عدم في الامور العامة بحث عن الوجود
من حيث انه متبادر الذي هو عدم كذا وكذا وكذا في الامتناع بالنسبة
الى الامكان وفي جميع الاحوال المذكورة الى احوال الموصوف باعتبار الوصف فلا
يكون البحث المذكور مذكوراً تبعاً لانه لا ضرورة لان نسبة الامور العامة
بما ذكره ويرجع المباحث المذكورة الى ما ذكره ويؤيد قولهم الفصل الاول في الوجوه
والعدم بان يقال الفصل الاول في احوال الوصف باعتبار نفسه واهواله باعتبار
مقابلة **فان** المقاصد البحث عن الامتناع والعدم ببعض كونهما في
مقابلة الامكان والوجود والبحث عن الوجوب والعدم الذاتيين لكونهما من حيث
مطلق الوجوب والعدم الذات اعني مطلق ضرورة الوجود وعدم المسبوقية
بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب فظاهر واما العدم فليس على راي

راي الفلاسفة وفيه نظر لانه يدل على ان مرادهم بالامور العامة في قولهم المقصد الاول
في الامور العامة اعم من الامور العامة في نفس الامر وبموجب زعم الخصم مع انه خلق
مستغنى عنه بان تفسير الامور العامة بما ذكره الخش من التفسيرين ويجوز الكلام على
لفظ المتبادر من لفظ الامور العامة وهو الامور العامة بموجب نفس الامر وايضاً ما
ذكره يدل على ان يكون القدم من الامور العامة انما هو على راي الفلاسفة فقط دون
اهل الكلام مع ان الشاعرة قابلون بقدم الصفات التي من قبيل الاعراض على
مقتضى حصر اقسام الموجود في الثلاثة والجواب عن الثاني انما ذكره ثم وان كان لا
لذلك القول لكنهم لم يلتزموه بل صرحوا بان صفاته ليست عرضاً لكونه قسماً من
المحدث وفيه حصر كون القدم من الامور الشاملة على راي الفلاسفة ولذلك
لم يبيد الفاضل القدم بالذات في هذا الكتاب مع عدم تبادره وكذا في شرح
المواقف حيث قال فعلى هذا لا يكون القدم والامتناع والوجوب الذات والعدم
من الامور العامة بل قيد الوجوب به فقط **قول** والاول ان يقال بهذا ان
التفسير للامور العامة على مقتضى الاختلاف في موضع الكلام فمن قال ان الموضوع
هو الموجود سيع ان ينسب بالاول ومن قال بهذا المعلوم ينسب ان ينسب بما اشار
اليه بقوله بل المفهومات ولما كان المختار عند المذهب الثاني كما حقت في شرحه
المواقف اشار الى رجحان التفسير الثاني المبني عليه حيث اورد كلمة الاضراب فقال
بل المفهومات ويحتمل ان يكون الاضراب بناء على ان الامور العامة على التفسير الاول
لا يصدق على عدم والامتناع فيكون الجانها مذكورة بالاتباع على هذا التفسير
بمخلاف الثاني **قول** اما على الاطلاق او على سبيل التعادل يعني يكون هي مع ما بقا
بدلاً شاملة لجميع الموجودات او المفهومات ولما كان من الظاهر المكشوف ان الامور
العامة المفردة هي التي تتعلق بكل منها عرض علمي اعني المبحوث عنها لا مطلقاً كما
هذا قرينة واضحة على اعتبار هذا القيد في تفسيره فلهذا ذكره في هذا الكتاب
وما ذكره في شرحه المواقف فلهذا زيادة الايضاح والاحتياط وانما وجب اعتباره
ليلا يدخل المفهومات التي يتناول مع ما يقابلها جميع المفهومات لعدم الخوض
التفصيلي ولا يتعلق لكل واحد من المتقابلين منها عرض علمي سواء يتعلق باحد

اولا لا ينبغي ان يقول ويترب على ذلك المطلق وكل واحد من المتقابلين غرض
 على النجرح مثل المفهومية والمخبرية من الامور الشاملة على الاطلاق التي لا يبعد ونها
 من الامور العامة ولا يجمعون عنهما في ذلك القسم ولا يعرف وجه تخصيص القيد
 كوراغنة ترتب الفرض العلمي على المتقابلين يعني ان الامور الشاملة من المتقابلين
 التي لا يبعد ونها من الامور العامة كثيرة بخلاف الامور الشاملة على الاطلاق التي لا
 بعد ونها منها وان الاحوال المنقصة التي يبحث عنها في الجواهر والاعراض تشمل على
 نفسها جميع الموجودات والمفاهيم وكانت تلك الامور احوال لا اعتبار القيد لافرا
 جها من الامور العامة من الاول فلذلك صرح بقيد مجرهما ولم يكتف بدلالة القرينة
 عليه ولم يصرح بما يخرج الثانية بل اكتفى فيه بدلالة القرينة ويحتمل ان يقال انما ترك
 القيد المذكور بالكلية في هذا الكتاب بناء على ان ما يصدق عليه المسمى المذكور
 من الامور المطلقة والمتقابلة للثاني لا يتعلق بهما عرض علمي يصدق عليه الامور
 العامة الا ان المراد بالبحث عن الامور العامة البحث عما يرتب عليه عرض علمي بغير
 البحث فلا انتقاض للتعريف وهو ظاهر ولا للخصم الذي ادعاه الشارح لان المراد
 حص الامور العامة المبحوث عنها لا مطلقها **لا يقال** ان اراد بالتقابل معناه
 الاصطلاح لا يتساوى للتعريف المذكور للامور العامة الكثرة والوحدة لعدم
 اتحاد الموضوع كما سبق وان اراد معنى الباقية والمنافات يصدق التعريف على الا
 حوال المنقصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المنقصة بالآخرين لشمول تلك الاحوال
 مع ما يباينها لجمع الموجودات ويتعلق بجمعها عرض علمي لكونها من مقاصد انق
لانا نقول المراد بالتقابل بهما المعنى الاغم المجازي اعني امتناع اجتماع الشئين
 بحيث الذات في ذات واحدة بالذات من جهة واحدة اعم من ان يكون ذلك
 الاجتماع بطريق العروض كما في القدم والحديث او بطريق الصدق كما في العلة
 والمعلول واعم من ان يكون تلك الذات واحدة مطلقا كما في القدم والحديث
 او واحدة بالذات مستعدة بالاعتبار كمثل الكثرة والوحدة العارضة لذلك المثل
 الغيرة المنقضية له وحمل مفهوم الوحدة والكثرة والمراد بترتب العرض العلمي ترتبه
 على المتقابلين من حيث انهما شاملان ولا يندفع الاعتراض الوحدة والكثرة معا

بشيء من الامور العامة
 في الامور العامة
 في الامور العامة
 في الامور العامة

في الامور العامة
 في الامور العامة
 في الامور العامة

في الامور العامة
 في الامور العامة
 في الامور العامة

متقابلة بهذا المعنى لعدم اتحاد الذات في كثرة ما كتبت الجسم من الجواهر العزدة وامتناع
 الانتقال من الموضوع وعدم تحقق الامتناع بحسب الذات في صورة اتحاد المثل بالذات
 كالاجاب بالذات والتكسب على مقتضى قول الاشعري حيث يقول انه موجب بالذات
 بالنسبة الى صفاته وان التكسب انما يعض لسواء ويمتنع عروضة وان الاجاب يمتنع
 عروضة لغيرة وعدم ترتب العرض العلمي من حيث الشمول في بعضها الذي تحقق التقا
 بل فيه بذلك المعنى كالحديث والقدم اللذين ثبتت احدهما للعالم في الجواهر والآخر لافرا
 في الكهيات ويجوز ان يراد بالتقابل معنى الباقية ويراد بترتب العرض العلمي به ترتبه
 من حيث الشمول فلا يرد ذلك الاحوال لعدم الترتب المذكور **قول** اذ في الاطلاق المنفعل
 اي لان معنى المنفعل هو الوجود المتناثر على ما سمي فلا يصدق على المعدوم فلا بد وان يترتب
 الخوازي ان يراد مطلق المتناثر لعلامة العموم والمخصوص وهو مع مستلزام دخول الموضوع
 المتناثر في التعريف مجاز بعيد لا يدل عليه قرينة واضحة او يراد المعدوم المتناثر ولا
 انه بعيد لعدم القرينة الواضحة الدالة عليه فيكون في اطلاق المنفعل على المعدوم بعد
 لتوقف على ارتكاب المجاز البعيد **قول** وبالحنيفة هو تعريف الشئ اي لا يتوهم ان
 معرفة الثابت الذي يتوقف على معرفة الثابت ككونه جرمه وهو عبارة عن الموضوع
 الموقوف معرفة على معرفة الثابت العيني ككونه حدة فيلزم الدور صيغة وهو خلاف
 ما شرع به **قول** وهذا تعريف الشئ بنفسه وهو كالتعريف الدور كما يشهد به
 الذوق السليم لان المجمع مطلق الثابت الذي هو عبارة عن الموجود المطلق والمعرف
 هو الموجود العيني كما دل عليه كلامه في شرح المواقف حيث قال وقاية لفظ العيني
 التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه فلا توقف من ذلك الجانب **فان قلت**
 فعل هذا لا يلزم شئ في التعريف الثاني والثالث لان المعرف هو الموجود في نفسه وما
 اخذ في التعرف هو الموجود مطلقا **قلت** المفيد اذا عرف فاما ان يعرف بحسب
 ذات المفيد والقيد معا او بحسب احدهما فقط فعل التعدير الاول يلزم تعريف
 الموجود بالثابت الذي يكون التعريف فيه بحسب ذات المفيد فقط يلزم ذلك ايضا
 واما التعريف على التعدير الثاني الذي يكون التعريف فيه بحسب القيد فقط فهو
 وان لم يكن مستلزما للتعريف الموجود بنفسه كمن ما نحن فيه ليس من ذلك القبيل

بقوله ان هو ان الموقوف بهذه التعريفات اذ كان موجودا على ما يدل عليه سقيا
التي يكون تقسيم الموجود فيما يسمى الى الموجود في نفسه والى الموجود لغيره تقسيم لا ينفك
والى غير ذلك لان المقسم هناك هو الموجود الذي حكم بهنا بانه يدعى وان تعريفاته
تقريب اللفظ يدل عليه كلامه فاقول **قوله** وقيل لان فاصله فيه بحث لانا لا نعلم
ان ثبوت المجزئة والمعلوماتية لشيء هو الوجود بل هو عبارة عن الانضمام بالمجزئة
والمعلوماتية الاعتبارية فيورابط بين الموجود والاعتباري وليس بوجود ولا في
منه وقوله ان يوجد ليس بمقتضى بل من قبيل التبيين والتسوية لشيء كلام المصنف
حسب الظاهر ولو سلم كونه فردا فالمعرف مطلق الوجود لا الخاص والمعرف هو الخاص
وهو ان يعرف العام بالخاص ودليل الامتناع ليس بتمام ولو سلم ذلك فالمعرف
هو الخاص الذي هو الوجود في نفسه والمعرف هو الوجود لغيره فلا يلزم تعريف
الشيء بنفسه وغاية الامر ان يكون احد الامرين التبيين والمطلق واقعا في التعريف
وليس هو تعريف الشيء بنفسه نعم يلزم تعريف الشيء عماويه او بالاضافة لان
الوجود لغيره اما هو الوجود في نفسه او اخص منه وليس اوضح ويمكن ان يدفع
هذا بما صنفناه سابقا فتدبر **لا يقال** بهذا التعريف ليس بصحيح وان كان لفظيا
لان ان اراد بالامكان الامكان الذاتي المقابل للامتناع الذاتي لا يكون التعريف
ما نفع لدخول المعدومات فيه لا امكان العلم بها وصحة الاخبارية عنها والامتناع
انتصافهما بما حاله الوجود لئلا يلزم الانتكاس من الامتناع الذاتي الى الامكان
الذاتي وان اراد به مقابل الامتناع المطلق العام للامتناع بالغير ايضا اعني ما لا
يكون متمنا لا بالذات ولا بالغير لا يكون التعريف جامعاً لمزج الموجودات
الخارجية على تقدير ان لا يعلم ولا يوجد في الذهن فانها وان كانت مما يمكن ان
يعلم ويجبر عنها امكانا ذاتيا لكن لا يمكن ان يعلم ويجبر عنها امكانا بجمعه
الامتناع المطلق اذ يتبع ذلك سبب محويتها ومعدوميتها وهذا يكون هذا
التقدير غير واقع لا يدفع ما ذكرناه لان التقدير ممكن بالنظر الى ذات الموجود
وان كان متمنا بالنظر الى القوى العالية المحيطة بجميع الاشياء علما وانما يجب
ان يصدق المعرف على كل فرد ممكن للمعرف وايضا يدعي التعريف خروج

خروج النسب والمعلومات الغير المستقلة فانها موجودات ذهنية ولا يمكن ان يجبر عنها
لا يقال المراد بالامكان سلب الامتناع بالذات والامتناع بحسب الوصف
ولاشك ان المعدومات من حيث انها معدومة تسع ان يعلم ويجبر عنها امتناعا
حسب وصف المعدومية الذي جعل عنوان للعضية القابلة كل معدوم لا يمكن ان يعلم
ومجبر عنه وان الموجودات لا يمنع لها ذلك لا بالذات ولا بحسب وصف الموجودية
حصر عنوان القضية القابلة كل موجود يمكن ان يعلم ويجبر عنه والامتناع الذاتي من
المجولية والمعدومية الذهنية ليس امتناعا بحسب وصف الموضوع الذي اعتبره في
معنى الامكان في تعريف الموجود والمراد يكون الموجود ممكن المعلوماتية والمجبرية
امكان ثبوتها في الجملة ولو باعتبارها ولا شك ان النسب وتلك المعلومات وان لم
يمكن ثبوتها لهما باعتبار كونهما الاله للملاحظة الغير كنهها يمكن ان يثبت لهما في الجملة
باعتبار كونهما ملحوظتين بالذات فانها يمكن ان يكونا ملحوظتين بالذات فيقال
ثبوت القيام لزيد ونسبة اليه محققة والابتداء والانتها معنى من والى وزعم
البعض ان الامكان كغيره نسبة الوجود فاضح في التعريف اخذ الوجود ولا يخفى فاذ
لان الامكان الذي عدجه الفضية ليس كغيره نسبة الوجود فقط بل كغيره نسبة كل
محمول في المحل **قوله** ما عدم عنه الخبر ما ذكرناه في تعريف الموجود المقابل لمن
السؤال والجواب جازم هنا فتأمل **قوله** معنى الفاعل والمفعول اي المعنى المراد
بالفاعل والمنفعل هنا ما ذكره سواء كان ذلك صغريا او مجازيا اذ لا يمكن ان يراد بها
لفاعل والمنفعل في هذا المقام مطلق المؤثر والمثبوت لئلا يلزم دخول المعدوم
في التعريف اذ يجوز ان يكون المعدوم مؤثرا ومثبوتا على مسمى فلا بد من اعتبار
امر في معنى الفاعل والمنفعل هنا لاجراء المعدوم وهو الوجود لشيء متسببا
لاعتباره في معنى الفاعل والمنفعل لذلك الاجراء سواء **فان قلت** لان ذلك
اذ اللزم لذلك الاجراء اعتبار الوجود في مفهوم الفاعل وهو لا يلزم ان يكون
بهذا الطريق لجواز ان يكون معنى الفاعل هو الوجود ومعنى المنفعل ما يتعلق به
الاجزاء اذ كثيرا ما يطلقان عليهما **قلت** الحال على ما ذكرته الا انه لا يضر برفض
الفاصل اذ الوجود لزوم تعريف الشيء بنفسه سبب اعتبار الوجود في معنى

الفاعل والمنفعل وهو حاصل على كلا التقديرين ويرد عليه انه انما يتم في تعريف
الموجود دون المعدوم مع ان غرضه لزومه في كل واحد منهما ومنهم من يبين لزوم
تعريف الشيء بنفيه بان يكون مرادف للوجود ونفيه مرادف للعدم ولا يخفى عليك
ان هذا الكون هو السالبة ومعنى مصدر كان الناقصة لا التامة والوجود الموقوف
غيره والاستدلال على كون الموقوف مطلق الوجود الشامل لهما كما سمي من تقسيم الوجود
اليها ليس بشئ **قوله** وهذا السلب يسمى الموجود بعينه القسيمي للذين هما عباد
ثان فن الموجود مع قيد السلب المقدم من حيث انه مقيد بما سلب القيد والمقيد
وليس بهما سلب القيد الذي هو المؤثر والمناثر لانها لا يصدقان على ذات
المعدوم فتبين ان يكون سلب ذات المقيد الذي هو الموجود وهذا السلب
مفهوم المعدوم بعينه **قوله** واما ما عدا التعريف اللفظي للتعريف اما لفظي او حقيقي
لانه اما ان لا يكون المقصود به تحصيل صورة بل مجرد تعيينها من بين صور حاصلة ليعلم
ان اللفظ موضوع بارزايها ولا فالاول لفظ والثاني حقيقة وهو ايضا ينقسم الى
حسب الحقيقة وحسب الاسم لانه اما ان يقصد به تحصيل صورة ما علم وجوده في
الدارج اولا فالاول تعريف بحسب الحقيقة سواء كان حذا ان كان محض الذاتيات
او رسما ان لم يكن كذلك والثاني تعريف بحسب الاسم والتعريف اللفظي يقبل
المنع لان ما لا التصديق بان اللفظ الغلابة موضوع بارزاء ذلك المعنى فيحتاج
في دفعه الى انتقال من اصحابه بخلاف التعريف الحقيقي بقسم لان المتصديقيهما بمنزلة
نقاش ينشرك في ذهنك صورة مفهوم او موجود وليس بينهما وبين الموقوف
حكم حتى يقبل المنع والا كان تصديقا لا تصورا نعم ان الدعاوى الضمنية الصاد
عنه كالحكم بان الحيوان الناطق حد للان مثلا وان الحيوان جنس له والناطق
فصله يقبل المنع وقد يفرق بين الاسمي واللفظي بان اللفظي مجرى في جميع اقسام
الكلمة والاسمي كالتعريف بحسب الحقيقة لا محى الا في معاني الاسماء اذ لا بد فيه
ان يلاحظ المعنى اولا اجالا ثم يتوجه الى تفصيله وتصويره وذلك انما يمكن في
المعاني المستقلة بالمعنوية دون معنى الحرف لعدم استقلاله بالكلمة ودون معنى
الفعل لاشتماله على ما لا يستقل من النسب المخصوصة ومنهم لم يثبت على الفرق بينهما و

ان اريد تمثيل وجود الماهية في قوله لو كان تمثيل الماهية مستلزما لتفعل وجودا
لاستحالة الشك في التصديق بوجودها فلا حاجة الى الاستدلال على تلك الشرطية
بقوله لاستحالة الشك الى اذ من افاة الشك للتصديق في مرتبة البدئية بحيث
لا يحتاج الى التنبية وان اريد به التصور فالدليل لا يدل على المدعى اذ الشك
في الشئ لا ينافي تمثله وتصوره وان اريد بنفي الاستدلال تمثيل الماهية تمثيل
وجودها لكون الوجود ذاتيا لها كما يدل عليه كلام المحقق حيث قال اي على
انها عينها او جزئها كما يدل عليه قوله اذ يستحيل الشك اه لم يكن الاستدلال
المذكور استدلالا على نفي المقضية التي ادعاها السائل وجعلها سندا لمنه
اذ مراده بالاستدلال هناك الاستدلال الذي ينافي مطلق الانفكاك وهو
الاستدلال المطلق وحمل الانفكاك في كلام المستدل على الانفكاك المخصوص اعني
عدم استلزام تمثيل الماهية تمثيل وجودها لكونه ذاتيا لها يستلزم المصا
على المطابق بينهما عليه سابقا واجيب بان المراد كما يفهم من الشرع
الى اي من قوله اذ يستحيل الشك في انصاف الشئ بمقدمة فعل هذا ينبغي
ان يحمل تفعل الوجود في قوله ان تفعل الوجود ينفك الى على العلم بالوجود
من حيث انه ثابت للماهية وهو التصديق وكذا ينبغي ان يحمل عليه كلام المتن
ليلايم كلامه وانما حمل الشارح كلام المتن على ما ذكره مع انه يمكن ان يرد
تفعل الوجود فيه تصور الوجود اما لا لشهر هذا الوجه لتفرقه في هذا المقام
واما لانه اقوى من التعريف الذي اعتبر فيه انفكاك التصور عن التصور اذ يمكن
ان يجادل وينازع الحفم في المقدمة القائمة ان تفعل الوجود ينفك عن تفعل
الماهية ويقول لانهم ان تصور الوجود ينفك عن تصور الماهية بل تصور ماهية
المنفك مثلا تصور الوجود ولا يمكن ان ينافي في تلك المقدمة المأخوذة في هذا
التعريف اذ لا يشك عاقل في انه يشك في وجود ماهية بل يحكم عليها بنقيض الوجود
عند تصورها ولا يخفى عليك ان كلام المتن يدل على ان كلاما من تفعل الوجود والما
ينفك عن الآخر حيث قال ولا تشككهما تفعل فاللايم ان يحمل التفعل في كلامه على
مطلق التفعل او التصور الشارح ولذلك قيل ان هذا استدلال صحيح لكنه لا

استدلال

درة

ميتة

لا يلزم كلام المتن لان معنى الانفكاك تفكلا ان يكون احدهما منفكلا دون الآخر والشك
في الوجود انما ينافي في التصديق دون التفعل بل يستلزم وكلام الشارح صريح في خلافه
حيث قال فان قيل لانهم ان تفعل الماهية مع الفعلة عن وجودها فتأمل قال فيما نقل
عنه حاصل الجواب ان الاستدلال بقياس استثنائي استثنى فيه نقيض القائل لا اقتضى
كما زعمه المعترض وتقرره ان الماهية معلومة ووجودها متشكك فيه فلو كان الوجه
عيناها او جزوها لما شك فيه بل يكون معلوما مصداقيا لا بنبوت الشيء لنفسه بل
يعني ان الاستدلال المذكور على مقتضى ما يفهم من قول الشارح حيث قال لا يخال
الشك ان يكون قياس استثنائيا والابحوز ان يقرر على وجه يكون قياسا اقترايبا
كما قرر عليه في شرحه المواقف حيث قال انما شكك في نبوت الوجود للماهية المعقولة
ولاشي من الماهية وجزوها ما شكك في نبوتها للماهية وقال فيما نقل عنه وانت
اذ تأملت ظهر لك ان الانسب ان يقدم الشارح في السوال الثاني اعني قوله فان قيل
لانهم ان تفعل ثم يورد الاول في ذيله فيقول كيف يشك في وجودها الذهني مع
ان وجودها الذهني عبارة عن تفعلها ثم يجب بان الشعور بالشي لا يستلزم
الشعور بماهية الشعور الاول فجاز الشك في الوجود الذهني وكان الشارح
نظرا الى ان السوال بافتناء انفكاك تصور الوجود الذهني عن تصور الماهية
اقوى نوضحه انه لو قدر السوال الاول بما قرره المحض فيما نقل عنه واقر السوال
الثاني وجوابه ثم اجيب بما قرره فيه لكان ترتيبا لسوال اخر من ترتيب الشارح
اذ يكون السوال الثاني متعلق بمجواب السوال الاول ومتفرعا عليه عن منقطع
التعلق عنه بخلاف ترتيب الشرع ولا يخفى ما فيه من حسن الانتظام وكأنه نظر
الى ان السوال بافتناء انفكاك التصور عن التصور اقوى من السوال بافتناء
انفكاك التصديق عن التصور من حيث انه كناية في جواب الاول الى نوع دقة
بمخلاف الثاني فقدمه بناء على ان الناحية تقتضي ان يلاحظ في تفسير ذكر السوال
انفكاك التصديق عن التصور فافهم وهذا الدليل يدل على ان الوجه
الخاص زائد الى قال فيما نقل عنه فلا يلزم زيادة الوجود الخاص في الجواب لا افتناء
تفعل الخصوصية مع الفعلة عن وجوده فلا يكون هذا الدليل منا في المذهب

لمذهب الحكماء في الواجب واعلم ان بعض الناس زعم ان دلالة الدليل على زيادة
الخاص في ما ذكر يتوقف على نبوت مقدمتين الاولى ان الوجودات افراد
من افراد الوجود المطلق وراه حصته اذ لو لم يثبت تلك المقدمة لجاز ان يكون ال
الوجود الخاص عبارة عن تلك الحصة فلا يكون دلالة الدليل عليه وعدمها منها
من المقصود في شئ اذ زيادة الحصة في الكل ليس مما ينافي فيه والثانية ان
ذلك الفرد معلوم على وجه يتميز به عن جميع ما عداه ليعلم انه غير معلوم لصبي
تصور الماهية وانها امر دونه صراط القادر وليس بشئ اذ يقال ان افراد الو
الوجود التي بعض الوجود المطلق لها على ما هو الحق امور متخالفة المتباينة كائنات
عليه المحققون لا تصافى بل يوازم الماهية المتخالفة فان الوجود الواجب يتفن
عن العلة ووجود الممكن يحتاج اليها ولا شك ان الاضتياج والغنى من لوازم
الماهية ولا بد ان يكون في موجود ما امر وراه الحصة والالكان الوجودات
متوافقة الماهية اذ الكل بالنسبة الى حصة نوع كائنات عليه في المنطق واذا
ثبت فرد ما من الوجود وراه الحصة فقد ثبت في كل موجود وجود خاص و
راه الحصة اذ البديهة لا تفرق بين موجود وموجود في نبوت ذكر الامر وعد
وهذا الذي اثبتناه هو لوجود الذي يكون منشاء للانا المخصوصة بالوجود
ويكون الشيء به موجودا مخصوصا في نفس الامر ولنا ان يلاحظ بهذا الوجه
متميزة عن جميع ما عداه وتتردد وصي ان يلاحظ الماهية يعني ان تفعل
الماهية الى التفعل ليس عبارة عن وجود الذهني فبقية بل هو موجود ذهني
على ما صرح به وان حمل على المباعدة في الاستدلال لا يحصل المطلوب اللهم
الا ان يكون الوجود الذهني لازما بين للتفعل وهو موم واعتبارهم ذلك
في تعريف العلم حيث قالوا هو الصورة الحاصلة عند الذات المجردة لا يدعى
كونه لازما بينا في نفس الامر لكن لا يلزم من تفعلها اي لا يلزم من تفعل
الشيء تفعل الماهية ذكر التفعل فانما يرتبما تفعل الاشياء ولا يتصور ذلك
التفعل بوجه ما فضلا عن تفعل ماهية ذكر التفعل فانما تفعل ماهية
المثلث ان استبعد الشك في وجو المثلث مطلقا ونوزع في المثال كخص المثلث

بمساوي السابقين لحوال ان لا ينفك تعقلها الى هذا الجواز بتاكيد الجواب
كما لا يخفى ويمكن ان يقال ايضا كون المبيض ذاتيا لبياض زيد مثلا انما ينافي في الشك
في كون البياض بياضا لان كون البياض ابيض وكذا كون الوجود المطلق ذاتيا
للماهيات انما ينافي في الشك في كون الماهيات وجودا لان كون الماهيات موجودة
فلم لا يجوز ان يكون الوجود ذاتيا للماهيات ومع ذلك شك في كونها موجودة
عند تعقلها وان لم يتك في كونها موجودة قوله لا منعا في الشك في انصاف الشيء
بمقومة ان اراد به امتناع الشك في ثبوت مفهوم الشيء له بانه ذو وهو فلا يتم ذلك
وان اراد به ثبوت له بانه هو فتم ولكن لا يتم ان الشك في كون الشيء موجودا
شك بهذا المعنى وسيد عليك ما يزيل هذا الاشتباه فيه ما قد عرفت الى
فيه ما قد عرفت فلا ينفك واما قوله وان سلم الى لو استدلال يكون الامكان
نسبة غير اعتبارية كان الاستدلال صحيحا ولا يرد قول المعتز في لو سلم الى اذ المفا
الاعتبارية التي تتوقف على اعتبار المعية لا يكفي في حصول هذه النسبة سواء
كان الامكان نسبة استباقية او لا ولا فرق بين النسبة الحسية والاستباقية
في توقف تحققها في نفس الامر على المفارقة في نفس الامر دون الاعتبار وايضا
الاستدلال بتحقيق الامكان صحيح سواء كان الامكان نسبة حادثة او استباقية اما
الاول فلان اللازم على تقدير الذاتية ان يكون المتحقق من تلك النسبة المادة
الضوء وتحقق المذكور بنا فيه واما الثاني فلان اللازم على ذكر التقدير ان يكون
المتحقق من هذه النسبة مادة الامتناع لا امتناع انصاف الشيء بذاته اذ المتحقق
لا بد ان يتقدم على الصفة والشيء لا يتقدم على ذاته وتحقق الامكان الثاني بنا
فان دفع ما قبل من ان الامكان نسبة استباقية فلا ينافي في وقوع النسبة الحسية
المختصة على تقدير كون الوجود ذاتيا للماهية الرابع لو لم يكن
الوجود زائدا الى هذا الدليل انما يتم اذ لو تعين حصول الغايه المعقولة
من مثل قولنا السواد موجود حين تعقل الموضوع بالكنه وهو غير معلوم اذ
محمّل ان يكون الموضوع منصورا بالوجه في ضوء حصول الغايه من المحل
ويكون مناط تلك الغايه هذا النصور دون النصور بالكنه ان سلم امكا

في تصور

امكانه فان الاحكام يختلف بالعنوان بمقتضى قولنا الجوهر لم يقصد به
ان معنى قولنا الجوهر موجود فيكون معنى هذا القول فيكون ذكر القول بمنزلة
هذا القول من تلك الحسية كما هو الظاهر من كلامه لظهور ان الوجود على تقدير بطل
نفسه وكونه محمولا بالاشتقاق كما في هذا القول يكون معنى قولنا الجوهر
موجود معنى قولنا الجوهر ذو وجود والوجود ذو وجود لا معنى قولنا
الجوهر وجوده والوجود موجود بل المراد ان قولنا الجوهر موجود بمنزلة ذكر القول
في مجرد عدم حصول الفائدة لاشتغالها على ثبوت شيء لنفسه وان كان مضافا
غير محذرين ولذلك لم يحكم الفاضل المحتج في صحة للموافق بصنف قول الموا
حيث قال وكان قولنا السواد موجودا كقولنا السواد موجودا بل قال
والظاهر ان يقال وكان كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود ولا يتوهم
انه اذا كان بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود يكون مفيدا فانه
معقولة لانه يثقل بثبوت الشيء لنفسه على وجه لا يلاحظ فيه امر مغاير للمشوب اليه
مغايرة يصح بها للعقل ان يلاحظ كونه صفة له على وجه يكون مقبولا عند العقلاء كملافظة
ثبوت الوجود الذهني للوجود الذهني حين ان يقال الوجود الذهني موجود في ذلك
بسبب ملاحظة مطلق الوجود الذهني من حيث هو وملاحظة من حيث هو في نفس
جزء عارض له لظهور ان معنى قولنا الوجود ذو وجود هو معنى قولنا السواد
موجود على تقدير العينية ولا يشبهة انه لا يلاحظ في معنى السواد موجودا لانه
الوجود من حيث هو لا يشبهة من حيث هو في نفس جزئ فكذلك ما هو في معناه ويلاحظ
للمنصف وان اعتبر التغاير الاعتباري الذي يكون باعتبار المعية وفرض العارض
يلزم ان لا يكون معنى قولنا السواد موجود قضية صادقة في نفس الامر فانه على
انا نقول لو كان الوجود نفس الماهية يكون نسبه وثبوت الماهية بطريق المحل لا
بطريق الاشتقاق لما ذكرناه من ان انصاف الشيء بذاته غير معقول ولا يكون
الحكم على السواد كونه موجودا حكما عليه في التحقق بكونه وجودا ولا اعتبار لما
يتبادر من لفظ الموجود من الانصاف بالوجه اذ ذكر مقتضى الاطلاق اللغوي
ولا كلام فيه ولا يلزم ما ذكره الشارع من كون قولنا الجوهر موجودا بمنزلة قولنا

الجوهر جوهر والموجود موجود لا يقال ان الانصاف بالذاتي معقول لما يجيء من
 ان انصاف الشيء بنفسه معقول لانا نقول انما يتصور ذلك في صورة بثوت
 جزئية من الذاتي لانه الذاتي وما كان فيه ليس من ذلك القبيل لظهور ان الماهية الموجودة
 لا يعض لها موجود آخر غير الوجوه الذي فرض عنه نفسها والخضم معتبر في ذلك
 بمنزلة ان يقال الماهية ليست لماهية قبل انما يلزم التناقض لو كان قولنا السواد
 موجود بمنزلة ما ذكره وليس كذلك لان الوجود بينهما محمول اشتقاقا فيكون سلب
 بمنزلة قولنا السواد ليس بذى سواد والوجود ليس بذى وجود وهو ليس
 بتناقض والجواب لو كان نفس الماهية يكون معنى كون الشيء موجودا ثبوت
 الوجود له بطريق الحمل لا بالاشتقاق لما ذكرنا فيكون سلب الوجوه عنه تناقضا
 لكان الماهية غير موجودة في نفسها الغلط انما نشأ من عدم
 الفرق بين عدم اعتبار الشيء في الشيء وبين اعتبار عدمه عنه حيث ظنوا
 ان الماهية على تقدير زيادة الوجوه عليها يكون في حد ذاتها خالية عن الوجوه
 فيكون غير موجودة بل معدومة ولا شك انه غلط فاض لان عدم اعتبار الوجوه
 في الماهية لا يستلزم كون الماهية غير موجودة بمعنى عدم الانصاف بالوجوه
 حتى يلزم كونها معدومة بل يستلزم كونها غير موجودة بمعنى عدم نسبة الوجوه
 وجزئية وهو لا يستلزم المعدومة لا بمعنى كون عدم نفس الماهية او جزئها
 ولا بمعنى الانصاف به وما ذكره في الجواب اعني قوله لا الماهية الموصوفة
 بالوجوه والعدم يدل على ان الحمل خال عن الانصاف بالوجوه والعدم وليس كذلك
 وان اريد بالموصوف بالوجوه والعدم المأخوذ مع احدهما اي المستوط به لم يكن
 السؤال المذكور بقوله لا يقال مع جوابه مناسبا له فتدبر وكذا ان تحمل لفظ الموصوف
 على معنى الثابتة لها الوجوه والعدم وان كان ذلك الثبوت بطريق العينية او
 الجوئية كما اراد بالانصاف في قوله لا امتناع الفكر في انصاف الشيء بمعدومة معنى
 الثبوت غير القيام ثم اعلم ان ملخص كل الشبهة المطابق لتقريرنا المذكور في
 الشرع وغيره على وجه لا يمكن ان يتمسك المستدل بدليل يدل على لزوم اجتماع
 التقبضين واخصيل الحاصل ان يقال الوجوه على تقدير زيادته قائم بالماهية

88
 بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة او المعدومة على معنى ان الوجوه
 والعدم نفس الماهية او جزئها ولا بالماهية المشروطة بالوجود والعدم ولا بالماهية
 في زمان كونها موجودة بالوجود الآخر او زمان كونها معدومة حتى يلزم اجتماع
 التقبضين واخصيل الحاصل فلا يكون موجودة في الخارج كانه لم يفرق بين
 كون الخارج ظرفا للوجود وبين كونه ظرفا لثبوت الغير فظن ان الماهية اذا لم تثبت
 لها الوجوه في الخارج لم يكن الخارج ظرفا للوجود فلا يتصف الماهية بالوجوه
 الخارجى فيكون معدومة ولم يعلم ان الموجود الخارجى ما يكون الخارج ظرفا
 لوجوده وان هذه الطبقة ليست عبارة عن كون الخارج ظرفا لثبوت الماهية
 ولا مستلزمة له او زعم ان عدم رفع الوجوه على اى وجه كان فظن انه اذا ثبت
 ثبوت الوجود في الخارج عن الماهية كان الرفع مخفى فيكون معدومة ولم
 يعلم ان عدم المنا في الوجود هو انتفاء الوجود مطلقا وما ذكر من الرفع
 انما هو انتفاء الوجوه عن الماهية بحسب الخارج لا مطلقا لانصاف الماهية به
 بحسب نفس الامر في الذهن كما سيذكره بل هو متحقق بذاته قبل عليه فيكون
 كل وجود واجبا اذ لا ينفى به سوى ما يكون كقوة بنفسه اجيب بان معنى واجب
 الوجوه ان وجوده متضمن ذات من غير احتياج الى الفاعل ومعنى تحقق الوجوه
 بنفسه اذ احصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر
 الى وجوه اخرى يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجوه
 يقوم به عقلا ولا يحكى عليك ان الوجوه اذ لم يفتقر عند حصوله لشيء الى وجوه
 يقوم به لم يكن نسبة الى الوجوه والعدم على السوية ضرورة ان الشيء لا يكون
 نسبة الى نفسه والى تقبضه على السوية فلا يحقق الا مكان الذي هو متساو
 النسبة بالنسبة اليهما فيلزم ان يكون واجبا وهو المط من انصاف الشيء
 بنفسه في نفس الامر غير معقول فيه اذ لا يتم ان انصاف الشيء بنفسه في نفس الامر
 غير معقول فان الوجوه الذهني اذا علم وحصل في الذهن يكون متصفا بمطلق
 الوجوه الذهني الذي هو نفسه في نفس الامر بدون اعتبار المعبر وفرض الفارض
 والالم يكن قولنا الوجود الذهني اذا علم وحصل في الذهن كان موجودا في الذهن

ففيه صادق وهو سفسط وكذا العدم يجوز ان يعرض لنفسه في نفس الامر كما يجبي
 وجوب التغاير الاعتباري بين الشئ ونفسه على تقدير اتصافه بها لا يقتضي ان
 يكون ذلك الاتصاف اعتباريا غير مطابق لنفس الامر ان اريد بالتغاير الاعتباري
 مقابل الذاتي بدليل ما ذكرنا من المثالب وان اريد الفرض كما يدل عليه كلامه يمنع
 توقف اتصاف الشئ بنفسه على التغاير بهذا الوجه ولو سلم ذلك بان يحق ويقال
 المراد ان اتصاف الشئ بنفسه بدون عرض امر مغاير بالذات كجئتي من جزئية
 غير معقول فسلم ولكن لا يفيد ههنا الجواز ان يكون الوجود متصفا بنفسه بذلك
 الطريق وايضا لان القول بان الوجود موصوف بذاته يقتضي القول بانه متصف
 بنفسه اذ ذكر مقتضى الاطلاق اللغوي بل المراد ان كل شئ موصوف يحتاج في
 ترتيب اثاره الخارجية الى حالة زائدة سماة بالوجود بخلاف الوجود فانه يترتب
 عليه الآثار الخارجية بنفسه لا بحالة زائدة عليه وما ذكره من المثالب ليس المراد به
 ما كلف بكيفية الضوء بل المراد به المكشوف لذي الحس هذا واعلم انه نقل عنه في
 بعض نسخ المخطوطة ههنا انه قال اذ لم يعتبر تغاير اعتباري من الشئ ونفسه فلا
 ايجاب والسلب واذا اعتبر كان الايجاب صادقا دون السلب فسلب الشئ عن
 نفسه اما غير ممكن او غير صادق وقولهم لا يجوز سلب الشئ عن نفسه يتناول
 كلا الوجهين اقول بهذا الكلام على تقدير صحة النقل عنه مشكل لانه ان اراد
 يصدق الايجاب صدق الايجاب المحل فليس مناسب لهذا المقام لان الكلام
 في اتصاف الشئ بنفسه فالمناسب له على تقدير التغاير الاعتباري هو الايجاب
 الاستغناقي وان اراد الايجاب الاستغناقي يكون محال لقوله فيكون الاتصاف
 اعتباريا لا بحسب نفس الامر لظهور ان الصدق مطابقة الحكم للمواقع فاذا لم يكن الا
 نضا واقعا في نفس الامر لم يكن الحكم بالايجاب بطريق الاستغناقي مطابقا للواقع
 وبهذه الحجة انما تثبت انه لا يتوهم انتفاض هذا الدليل بالاعراض
 التابعة لوضوعاتها في الخارج بناء على انها انما تثبت للوضوع من حيث هو وهذه
 الحجة انما تثبت له في العقل كما في الماهية بالنسبة الى الوجود اذ لا يتم ان تلك الحجة
 انما تثبت له عند حصوله في العقل ايضا بل تثبت له في الخارج لان المراد بالحجة كونه

كون الموصوف بحيث لا يعتبر فيه تلك الصفة في عرضها له ويكون المعتبر فيه نفس
 الموصوف ويمكن للعقل بسبب ذلك ملاحظة مجردا عن تلك الصفة حين ملاحظة
 عرضها له في الخارج او في الذهن ولا شك ان الماهية بالنسبة الى الوجود لا يتصف
 بهذه الحجة الا في العقل او في الخارج لا بد ان يعتبر الوجود الخارجي في عرض الوجود
 لها في الخارج ولا يمكن للعقل ان يلاحظها مجردة عن اعتبار الوجود معها حين ملاحظة
 عرضها في الخارج واما الموضوعات بالنسبة الى الاعراض الموجودة المتميزة عنها
 في الخارج فلا يعتبر تلك الصفات في عرضها لها في الخارج ويمكن للعقل ان يلاحظها
 بدون ملاحظة تلك الصفات معها حين ملاحظة عرضها لها في الخارج سواء اعلم
 ان اتصاف الماهية بالوجود الذهني ليس خارجيا وهو فلا بد ان يكون ذهني
 والحال ان الاتصاف الذهني الموصوب للاعتبار في الذهن يتوقف على ان يكون للموضوع
 وجود ذهني فيلزم ان يكون للماهية وجودات غير متناهية في الذهن او توقف
 الشئ على نفسه ولا يمكن ان يقال فيه ما يقال في الوجود الخارجي من ان الموضوع هو
 الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها الخارجي وهذه الحجة انما تثبت
 لها في العقل فيلزم ان يكون الماهية متصفة بالوجود الخارجي وقابله له والعقل
 دون الخارج حتى يلزم ان يكون الوجود الخارجي للماهية موقفا عليه بل للذات
 توقف الوجود الخارجي والاتصاف به على وجود الماهية في العقل والماحور فيه اذ
 الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها الذهني لا يمكن ان يكون له
 معروضة للوجود الذهني اذ عرض الصفة الثبوتية لشيء يتوقف على ثبوت الموضوع
 بوجه ما فان كان العرض ذهني يتوقف على ثبوت في الذهن والافعلي ثبوت
 في الخارج ولا شك ان الوجود الذهني صفة ثبوتية عارضة للماهية في الذهن
 دون الخارج فيتوقف على ثبوتها في الذهن فيلزم ما ذكره من المحذور وايضا
 يلزم توقف موجودية الشئ في نفس الامر على ذكر الشئ ووجود ماهية في
 الذهن على تقدير كون الموجودية عبارة عن الاتصاف بالوجود الخارجي في الذهن
 كما هو مقتضى ما ذكره وليس كذلك فانا نجزم جزمنا هو ربا بان زيدا موصوف في
 الخارج وان لم يحقق ذهن ذاهن ووجوده في الذهن فضلا عن توقفه على وجوده

في الذهن لا يقال معنى موجودية الشيء في نفس الامر ليس عبارة عن الانضمام المذكور ولا يتوقف عليه بل يكون الشيء بحيث اذا حصل في الذهن كان متصفا بالوجود الحازي وهو متحقق قبل ذكر الانضمام ولا يتوقف على الوجود الذهني لانا نقول ننقل الكلام الى تلك الحقيقة والحالة فنقول ان كان انضمام الماهية بها في الحازي يلزم تقدم الوجود الحازي عليها فيلزم فيه ما يلزم في كون انضمام الماهية بالوجود الحازي في الحازي و ان كان في الذهن يلزم ما ذكر من توقف موجودية الشيء في نفس الامر على نقله ووجوده في الذهن وايضا يلزم ان لا يتحقق تأثير الفاعل في الذاة لانه في الانضمام بالوجود كما سبق ذكره فلو كان ذلك ذهني يلزم ان يتوقف ذلك التأثير على نقل الماهية مع اننا نعلم بالضرورة ان التأثير في الممكنات حاصل سواء تعقل او لم يتعقل كيف والتأثير في المعلوم الاول يحصل اولاً ثم يحصل تعقله ووجوده في الذهن ان امكن فان توقف تأثيره فيه على تعقله ووجوده في الذهن يلزم الدور وهو يربط فانه اذا اعتبر في الحازي الح وكذا اذا اعتبر في الذهن نقداً هذا مع اكون فيه الا ان الكلام فيما اعتبر من حيث هي فيكون الموقوف الماهية فيكون وجود في الذهن لازماً وان كان غير ملحوظ فبهذا الاعتبار يقدر على اعتبار قبولها للوجود مطلقاً فتدبر يعني الحكم في الحقيقة الكلية الح فلي هذا لا يكون الحكم في الحقيقة الكلية معصوماً على الموجودات الخارجية المحققة والمقدرة بل يكون عاماً لكل ما هو فرد للعنوان في نفس الامر سواء كان موجوداً في الحازي محققاً او مقدراً او في الذهن واعلم ان القول فسموا القضية تارة الى الحقيقة والذات وفرة وهما بما يكون الحكم فيه على افراد العنوان المحققة في احد الازمنة الثلاثة او على المقدار ايضا وهذا هو المشهور واخرى الى ذهنية انها لما راوا من ان بعض القضايا الحكم فيها على افراد الذهنية كقولنا كل مسرع معدومة وما ذكره الفاضل من نسب الحقيقة معنى عام متناول الافراد الموضوع بأسرها فان كان له افراد خارجية محققة او مقدرة وافراد ذهنية كالمثلث دخل الكل في الحكم على هذا التفسير وان كان له افراد ذهنية فقط كالمستقيم كان الحكم في الحقيقة متناولاً لها فقط وان كان له افراد ذهنية وافراد مقدرة فقط كان الحكم متناولاً لهما فقط كقولنا

كقولنا كل خلأ بعد فتائل ولا يتوهم ان الحقيقة بمعنى ان يكون لموضوعها جميع الانواع الثلاثة من الافراد اللهم الا ان يجعل الموجبة الجزئية الح من هذا من كلام الفاضل من كلام القائل يعني لا يرد ما قيل الا ان يجعل الموجبة الجزئية الحقيقة داخلة في المد الذي هو قوله والا لبطلت القضية المحققة في يظهر ورود اذ يكون المدعى بطلان كل الحقائق جزئياتها وكليةاتها ولا شك ان اللازم من الدليل بطلان كليةاتها دون كل جزئياتها التي من حلتها ما يكون موضوعاً موجوداً في الحازي كقولنا بعض المثلث زواياه مساوية لقائمتين يدل على ذلك هذا لا يدل الا على ان القضية الهندسية والحاسبة لا يكون معتبرة كجب الحازي بل كسب الحقيقة ولا يدل على ان القضية الخارجية الكلية لا يكون معتبرة في جميع العلوم اصلاً حتى يحصل المطر واما الخارجية فاما اعتبرنا الح اي الخارجية المنسوبة بما يكون الحكم فيه على الموجودات المحققة في الحازي في احد الازمنة الثلاثة لا المنسوبة بما يكون الحكم انه على الموجودات الخارجية المحققة او المقدرة اذ بما يكون هي معتبرة لاجل الضرورة الداعية اليه ككون المحمول مقتضياً بالموجود المحقق والمقدر كما في بعض المسائل الحكمية كقولنا كل فلك متحرك بالاستدارة لظهور ان الحركة بالاستدارة انما يخص بالافراد الخارجية دون الذهنية وسمي منه كقوله الاعتداد بها او نقول اراد باعتبار الخارجية اعتباراً مطلقاً سواء دعت الحاجة اليه او لا ثم اعلم ان المتأخرين اعتبروا قضية خارجية منسوبة بما يكون الحكم فيه على الافراد المحققة في الحازي في احد الازمنة وصيغة منسوبة بما حكم فيه على الافراد المحققة والمقدرة كما سبق وبعضهم اعتبر قضية ذهنية حكم فيها على الافراد الذهنية كالمسائل المنطوقة ورد عليهم بان الكليات المأخوذة على هذا الوجه جزئيات في الحقيقة فالصواب اعتبار القضية حقيقة بالمعنى العام المتناول الافراد الموضوع بأسرها كما ذكره الا انه يلزم ان لا يصدق لكل انسان متحرك او متسكن الى غير ذلك من القضايا الكلية التي محمولاتها محصورة بالوجود الحازي والذهني فالاول ان يعتبر قضية حقيقة بالمعنى العام وخارجية متناهية

ور

ربي

للمجريات المحققة والمقدرة وذهنية ان اصبح اليها هذا مما نفل عنه في هذا
المقام فعلى هذا يجب ان يحمل قوله وهي المعينة عند المحققين على المحرر للرضا
اي بالسبب الى الحاجة المنسبة بما فسر به القوم ويحمل خارجية في قوله يجب هناك
اخذاً خارجية على الخارجية المنسبة بما ذكرنا او يحمل الاعتبار على الاعتبار مطلقاً
اي من غير تعقيد بالضرورة الداعية بقي ههنا شئ وهو ان قولهم الكلية
الماضوذة على هذه الوجوه جزئيات ليس يصحح على عمومها اذ من القضايا
الذهنية ما يكون موضوعه محتملاً في الافراد الذهنية وكثيرها بثبوتها
للك الافراد فقط لان امكان صدق العنوان مما لا بد منه فان فوكل كل
ممنوع معدوم قضية ذهنية كلية حكم على جميع افراد المنسوخ التي هي ذهنية
فان قلت اذ كان المحمول مختصاً بالوجود الخارجي يعني ان الموضوع
اذ كان له افراد خارجية وذهنية معاً وكان المحمول من العوارض المختصة
بالوجود الذهني او الخارجي واريدتنا ان الحكم لجميع الافراد الخارجية او
جميع الافراد الذهنية لم يكن ذلك باخذ القضية حقيقة بل خارجية او ذهنية
فاجاب بانه يجب لتخصيص هذا الفرض اعتباراً بهما وان كان الحقيقة الجزئية
صادقة ايضاً ههنا فالحقيقة هي الخارجية في جميع المواد وهي الكلية في
الحقيقة لما عرفت فاعتبار بهما لذلك الفرض لا يضرنا في مطلوبنا
احترازاً عن الموجبة السالبة المحمول السالبة المحمول ما حمل فيها سلب
المحمول عن الموضوع على الموضوع كما اذا حمل سلب الكتابة عن زيد عليه
فان هذا لا يجاب راجع الى السلب فلا يقتضي وجود الموضوع ايضاً و
المعدولة المحمول ما حمل فيها عدم مفهوم في نفسه كما اذا حمل عدم مفهوم
الكتابة في نفسه على زيد فان هذا الحل ايجاب حقيقة ويلزمه السلب ولا
يساويه فيستدعي وجود الموضوع كما هو المشهور والبعض شرطه في اقتضا
وجود الموضوع اعتباراً باستعداد موضوعها لذلك المفهوم فكذا
ما يلزمها يعني كما ان انتفاء المحمول عن الموضوع لا يقتضي وجود الموضوع
حال الانتفاء كذلك انصاف الموضوع بانتفاء المحمول عنه لا يقتضي وجو

نهما

وجوده حال الانصاف بهذا الانتفاء لانه لازم مساو له واما اقتضاء وجود
لاجل الحكم بالانتفاء او الانصاف به فذكر شئ آخر واعلم ان القوم فرقوا
بين السالبة والموجبة وبين الموجبة السالبة المحمول وسائر الموجبات
بان الاولى من كل منهما لا تقتضي وجود الموضوع بل يصدق مع عدمه كمالاً
الثانية وايضاً حكموا بان الموجبة تقتضي وجود الموضوع دون المحمول
بناء على ان ثبوت الشئ الآخر يقتضي ثبوت المثبت له دون الثابت ولنا
في كل مما ذكرناه اما الاول فلان صدق السالبة بانتفاء المحمول عن الموضوع
في نفس الامر وهو يتوقف على تقدمها وتغايرها في نفس الامر اذ سلب الشئ
عن نفسه غير صادق وهما متوقفان على تمايزهما بحسب نفس الامر والتقدم
والتمايز صفتان ثبوتيتان ثابتان للمحمول والموضوع فيجب ان يكون موضوع
ثابتاً وموجوداً فلا فرق بين السالبة والموجبة في اقتضاء وجود الموضوع
حال اعتبار الحكم واما الثاني فلان معنى الموجبة السالبة المحمول على ما مر
به الرازي في شرحه للمطالع ان شئ سلب عنه ولا شك ان صدق هذا
الاجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شئ سلب عنه في نفس الامر و
ان ثبوت شئ شئ فرع ثبوت المثبت له كما مر به في مواضع عديدة فيلزم
ان تقتضي السالبة المحمول وجود الموضوع ولو في الذهن كسائر القضايا
من الموجبات بلا فرق ولا يختص تلك المقدمة بثبوت الامور الثبوتية
بان يفرق بين ثبوت الامور الثابتة للشئ في نفس الامر وثبوت السلب
له فيها بان الاول يقتضي ثبوت المثبت له في الحازم وادعوا فيه الضرورة دون
الثاني لانهم صرحوا بان ثبوت الشئ للشئ في الحازم مطلقاً تقتضي ثبوت المثبت له
في الحازم وادعوا فيه الضرورة مع ان الوجودان الصحيح لا يفرق بينه وبين الثبوت
الذهني في اقتضاء الثبوت المثبت له سواء كان الثابت سلباً او لا فان خصوص
كون الثابت ثبوتياً لا مدخل له في ذلك الاقتضاء كيف فانهم صرحوا بان الثبوت
لا يقتضي وجود الثابت ذهناً وخارجاً فاذا لم يقتضي ثبوت السلب ثبوت
المثبت له لم يكن لكون هذا الثبوت ثبوتاً في نفس الامر وفي الذهن معنى و

فهما

واعلم ان المحشى قال في حاشيته لشرح المطالع بعد كيق كون الاتصاف المفيد با
 خارج او نفس الامر مقتضيا لوجود الموصوف في احدهما لا يقال الماهيات
 متصفة بلوازمها في نفس الامر سواء وجدت كالماهيات اولافان الاربع
 زوج في حد نفسها وان لم يكن موجودة اصلا لانا نقول نحن نعلم بالضرورة
 ان ما لا يثبت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شئ كحاشية واما لازم الماهية
 فليس معناه ان الماهية متصفة به سواء وجدت باحد الوجودين او لا بل معناه
 انها اينما وجدت كانت متصفة به اذ ليس لخصوصية احد الوجودين مدخل
 في الاقتضاء بل الماهية متصفة باعتبار مطلق وجودها ولا يثبت على ذلك
 ان التخص بل لازم الماهية مطلقا سواء كان ثبوتيا او سلبيا يدل على ان اقتضاء
 الاتصاف المقيد بنفس الامر وجود الموضوع لا يختص بالامور الثبوتية وان
 قوله في الجواب واما لازم الماهية فليس معناه ان يصرح في ان ثبوت اللوازم
 للماهيات مطلقا يستدعي وجودا مطلقا وليس لخصوصية كون الثابت
 لازما مدخلا في ذلك بل العوارض ايضا كذلك وكذا ان نقول انهم قسموا العوارض
 الى ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي اي مع قطع النظر عن خصوصية
 احد الوجودين او لا مدخل له في ذلك اللوق بل لمطلق الوجود كحاشية وقسم اخر
 يلحق الوجود اي الهويات الخارجية وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار
 وجودها في الذهن فلو لم يثبت السلوك العارضة لموضوعاتها مقتضيا لثبوت
 تلك الموضوعات بخلاف مثل هذه العوارض عن تلك الاقسام وبطل حصر الاقسام
 فمما ذكره الا ان تعدد المتقسم بقيد الثبوتية كمن هذا التقيد مع كونه فلاق النظ
 لا يناسب الغرض من الفن فان هذا التقسيم كما وقع في كتب الكثرة وقع ايضا في كتب
 الميزان ولا شك ان ذكر التخصيص لا يناسب هذا الفن فتدبره قال بعض الا
 فاصل المراد بعدم استدعاء الموصية السالبة المحمول وجود الموضوع عدم
 استدعائها وجوده بحسب الحقيقة والخارج اما استدعائها وجوده في الذهن
 فلا يخص عند اذ لا فرق بين الموصية السالبة المحمول وبين الموصية المعدولة
 المحمول في استدعائها وجود الموضوع في الذهن سواء اعتبره حال ثبوت المحمول

للموضوع اوصال الحكم بالثبوت اما الاول فلان ثبوت الشئ للثبوت سواء كان ذكر
 الشئ وجوديا او عدميا يقتضي ثبوت المثبت له واما الثاني واما الثالث
 فلان ثبوت شئ في نفس الامر لكونه نسبة يقتضي متبئين متغايرين متما
 في نفس الامر فكما ان هذا الثبوت يقتضي وجود المثبت له كذلك يقتضي وجود
 الثابت اذ التمايز والتعدد صفتان ثبوتيان فلا بد ان يكون موضوعا موصو
 فبطل ما حكموا من ان ثبوت شئ يقتضي ثبوت المثبت له دون الثابت
 وجوابه ان المراد بالثبوتية واجب ايضا بان المراد بالامور الثبوتية امور ثابتة
 في نفس الامر وكون الثبوت محمضا في الخارج والذهني لا يستلزم ان يرد احدهما
 ليلزم الخ وفيه بحث لانه يلزم استدراك قيد ثبوتية لان استدراك ثبوت شئ
 شئ ثبوت المثبت له في نفس الامر لكونه ذكر الثبوت في نفس الامر لا لكونه
 الثابت في نفس الامر كما هو مقتضى ذكر التقيد لان الامور الباعية الثابتة
 اذ كانت ثابتة لشئ في نفس الامر يلزم ان يكون المثبت له ثابتا في نفس الامر
 على ما صرح به المحشى حيث قال ان ثبوت شئ شئ في نفس الامر يستلزم ثبوت
 المثبت له دون الثابت كالثبوت الخارجي واظهر ان المحشى انما لم يتفرض لهذا
 الجواب لما ذكرنا من ضعفه فان قلت شبهة الغفلة الخ المتكلمون نفوا
 الوجود الذهني للزوم كون الذهن متصفا بالصفات المتضادة واما انتفى
 عنه ولا شك ان الذهن تعالى للقوة المدركة للانسان دون مطلقها فذكر
 ما ذكره واعلم ان المتنازع فيه بين الفريقين هو الوجود في اذنانا والا لا ينفيد
 الدليل المدعى واجاب بان المراد بالذهن في تلك الشبهة مطلق القوة المدركة
 اطلاقا للخاص على العام بقسمة المقام وايضا اذ اثبت الاشياء الخ بهذا جوابا
 اخر عن الاعتراض الثالث بقدره لو سلم ان المتنازع فيه هو الوجود في اذنانا
 لكن لانهم ان الغرض من ايراد الدليل المذكور هو الاستدلال وصد عليه بل
 المفصصة الاستدلال على الوجود العلمي في الجملة ثم بتوسط مع ضميمه المقعدة الظا
 القائل بانه اذ اثبت وجود علمي في الجملة ظهر للاشياء وجود في اذنانا لكونها
 معلومة لنا والحاصل ان الدليل المذكور وان لم يدل على الوجود الذهني في

النفس الناطقة لكن يدل عليه مع تميم وهو ضم كذا المقدمة اليه فان قلت بهذا الجواب
يدل على ان ثبوت الوجود العلم في الجملة ولو في غير قوتنا المدركة مع تلك الصفة
يدل على الوجود الذهني والارتسام في النفس الناطقة وهو مخالف لما ذكره في شرح
الموافق حيث قال فيه ان الارتسام في غير العقل الانساني بنا في الوجود في النفس
الناطق لا يثبت على ان لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت في الغير لا اضيقا
ولا ضيقا قلت ما ذكره من ان ما راعه صاحب الموافقة من ان الادلة التي يستدل
بها الحكماء على الوجود الذهني ادلة الوجود في النفس الناطقة ولا شك انها انما
تدل على الوجود في اذناننا اذ لم يكن للاشياء ارتسام في غير النفس الناطقة لان
المقدمة التي اعتمدنا فيها تلك الادلة وهي ان الحكم على ما لا وجود له في الخارج انما
تتم ان لو اريد بما لا وجود له في الخارج ما لا وجود له في خارج قوتنا الدراك وحيث
نوفق على ان لا يكون ارتسام ووجود في تلك القوة فيكون الارتسام فيها
منافيا للارتسام والوجود في اذناننا ان الجسم يذكر من تلك الادلة ولما لم يكن ما
ذكره الموافق مضميا عند المحقق لم يلتفت اليه من هذا فلا شك ان يقال ان
معلومية الاشياء لنا انما يستلزم وجودنا في ذمتنا لو كانت بارتسام صورها فيه
وهو ادل المسئلة اذ هو المراد بالوجود الذهني كاد في شرحه الموافق ولو فرض
انه امر اخر استلزم الوجود الذهني فمنع ان المعلومية تستلزم الارتسام وان ادعى
بدرية وقيل نحن نعلم بالوجود اننا اذا علمنا شيئا خارجا عما كان له نوع انما
وانطباع من القوة المدركة كما سيجيء به فلنا هذا مع كونه غير مسموع في كل المناظرة
ستلزم ان لا يكتفى في اثبات المط الذي هو الوجود في اذناننا الى ملاحظة الدليل
الدال على الوجود في مطلق المدركة مع ان كلامه يدل على خلافه حيث قال اذا ثبت
للشياء وجود علمي في الجملة فالظن في ترتيب ظهور الوجود الذهني في النفس الناطقة
على ثبوت وجود علمي في الجملة ويدل ايضا انه يدل على ان الاشياء اذا كانت
معلومية بوجه ان وجه كان كانت موجودة في الاذنان وليس كذلك اذا كانت
كان معلوما بوجه العارض كالشبهة مثلا فالوجود القائم بذلك الوجه ان لم يمت
بذلك الوجه لم يكن الشئ المعلوم موجودا في الذهن حقيقة لظهور ان المدسم في الذ

في الذهن فيما نحن فيه ليس الامر بمفهوم الشئ فاذا لم يكن هذا الارتسام ارتساما لما هو
التي بملاحظة لم يكن للمعلوم بواسطة وجود ذهني وان قلم به يلزم ان يكون الصفة
الواحدة قائمة بمجملين لظهور ان القايم بمفهوم الشئ بهذا الوجود ذو الوجهين
المغايرة بالذات ولا يمكن ان يقال من هنا ما يقال في الاجزاء المحولة من انما
غير المركب بحسب الحازم ذاتا فلا يلزم من قيام الوجود بها قيام صفة واحدة بمجال
متعددة اذ الشئ لا يكون عين ما يغايره بحسب الذهن في الذهن والخارج عن
الشئ مغايرة بحسب الذهن فلا يكون عينه بحسب صفة يمكن ان يقال انه عينه
في الذهن ما يثبت فلا يكون قيام الوجود الواحد بها قيام صفة واحدة بمجملين
كما قيل في الوجود الحازمي القايم بالاجزاء المحولة وايضا قالوا المركب اذا علم
بعارضه لا يلزم ان يكون اجزؤه معلومة لا بالكنه ولا بالوجه ولو كان الوجود
الذهني للوجه وجودا ذهني للمدى الوجه يلزم ان يكون اجزاء ذلك المركب معلومة
وموجودة في الذهن العدم فتأمل وايضا صوغ مفهوم الشئ التي هي عينه
غير صورة نفس الانسان التي هي عينها فلا يتصور جعل الوجود الذهني الذي
مفهوم الشئ وجودا ذهني حقيقيا لنفس الانسان والقول بان من هنا صورة
اخر لنفس الانسان حاصلة بواسطة حصول صوغ مفهوم الشئ يكذب به
الوجود ان بل التحقيق ان المحقق من هنا صوغ مفهوم الشئ وانما من حيث يلتفت
بها الى الانسان التفاتا بالذات يكون علمها به من ذكر الوجه ومن حيث انما
يلتفت بها الى مفهوم الشئ يكون علمها به بالوجه والعلمان متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار ولا يبعد ان يكون هذا مراد من قال العلم بالوجه هو العلم
بالشئ من ذكر الوجه فتأمل ما نسكوا به ان ثم في اشتغال بان ذكر الدليل
ليس بناتم مع ان الظن من كلامهم ليس كذلك اذ المقدمة القائلة بان ثبوت شئ
لا فرق بين ثبوت الآخر صحته على ما هو المحن راعه ولا شك في صحة المقدمة الاخرى
ايضا اعني قوله انا الحكم على المعدومات بامور ثبوتية فالوجه ان مبني ذكر الاشياء
على من سلب الخصم الذي اورد هذا الاعتراض من جانبه وبالمجمل ان الموضوع في الذ
المخلص بهذا الجواب منع المقدمة المفهومة من قوله لا معنى للجواب الا ما قام به الجواب

القائل بان معنى الانضمام بصفة قيام ما يثبتها بمحلها مطلقا سواء كانت الصفات
 موجودة بوجود ظلي او لا ونفى كون القيام بحسب الوجود الظلي مقتضيا ومثلا
 لكون المحل متصفا بذكر القيام ولا شك ان هذا المنع باسم مادة الاشكال مطلقا
 سواء تشبث الخصم بلوازم الماهية او بصفات المعدومات كالامتناع اذ يمكن
 ان يقال في الجواب لان ان المنع ما يقوم به الامتناع مطلقا ولو بحسب الوجود
 الظلي وتعيين كون المفتضى للانضمام في شئ بل هو الوجود الحار في كافي الموجودات
 التي يكون من عوارض الوجود او نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود
 كما في المعدومات ولوازم الماهية ليس مما يلزم في الجواب عن مادة الاشكال
 وانما ترضى المحشى لكون المفتضى للانضمام هو الوجود العيني لا يرداهم المو
 جودات في تقرير الشبهة حيث قالوا يلزم ان يكون الذهن حار وباردا لا ان
 مدار الجواب ذكر لظهور ان المدار ذكر المنع فلا يرد ما زعم البعض من ان الجواب
 ليس باسم مادة الاشكال مطلقا واجيب عن الشبهة بالفرق بين قيام شئ
 بشئ وبين حصوله فيه بان الاول يقتضى الانضمام دون التماثل
 لا يلزم من كون الصور حاصلة في الذهن ان تكون قائمة حتى يلزم انضمامها
 ولا يخفى عليك ان هذا الجواب ليس موافقا لاقوالهم اذ صرحوا بان الصور
 كيفيات قائمة بالذهن وان الذهن موضوع بالنسبة اليها وان كانت ذكر
 بحسب وجودها الذهني فان الصور العرضية ليست بقائمة بذواتها لا بحسب
 وجودها الحار ولا بحسب وجودها الذهني بغيرها شئ وهو ان الصور
 اذا كانت كيفيات قائمة بالذهن مع انها نفس الاشياء يلزم ان يكون وجه
 تلك الاشياء وجودا اصيلا لا ظليا لان وجود الاعراض والكيفيات كذلك
 فيلزم جواز انضمام الذهن بما انتفى عنه علم مفتضى منزههم فلا يطابقه
 جواب المحشى مدبرهم والجواب ان تقريرهم يكون العلوم والصور من
 قبيل الاعراض والكيفيات لا يقتضى القول بان تلك العلوم والاشياء
 المعلومة التي جعلوا العلوم والصور متحدة معها بالذات موجودة في الخارج
 او ممكنة الوجود من حيث قياسها بالذهن وبحسب الوجود الحاصل لها في الذهن

حتى لا يكون للاشياء وجود ظلي بحسب بل يجوز ان يكون مرادهم بوجود العلوم
 والصور وجود معلوما نهما لا اتحادا بحسب الذات والعمل والوجود وكون
 الوجود المنسوب الى احدى ما منسوب الى الاخرى صفة وكون العلوم والصور
 موجودة في الذهن بوجود ظلي غير اصيل من حيث قياسها بالذهن لا ينافي
 كونها موجودة بوجود اصيل حار في باعتبار وجود معلوما نهما الذي
 هو وجودها حقيقة فان ماهية الحارة التي هي علم وصورة متصفة بهذا
 الوجودين معا بهذا غاية ما يمكن ان يقال في التلخيص بين العقول والكلام
 بعد محمل نظر لان كل ما تم يدل على ان يكون الصور في الذهن كيفيات عرضية
 بحسب ذكر الوجود فتدبر لا يقال لم لا يجوز ان يكون مرادهم بوجود الاشياء و
 جودا ظليا وجودا من حيث هي وبوجود العلوم والصور وجودا من حيث
 كونها علوما وصورا فان العلم والمعلوم وان كانا متحدين بحسب الذات كنهما
 متغايران بحسب الاعتبار فيجوز ان يتصف شئ واحد بوجودين بحسب الاعتبار
 لانا نقول اعتبار كون الاشياء علوما وصورا ليس الاعتبار بقيامها وصورها
 في الذهن ولا مضى لكون الشئ بهذا الاعتبار موجودا خارجيا بمعنى خارج
 الذهن ولو سلم لا محذور فيما نحن فيه لان الحارة الحاصلة في الذهن مثلا اذا كانت
 موجودة في الخارج باعتبار كونها علما وصورة يلزم ان ينصف الذهن بها على
 مفتضى جواب المحشى مع ان ذكر الانضمام ممنوع باي اعتبار فرض لان ماهية
 الحارة لا يخرج عن كونها تلك الماهية على اي اعتبار احدث وايضا يلزم ان يكون
 المستغاث موجودة اذا علمت وحصلت في الذهن صورها باعتبار كونها علوما
 لا يقال لم لا يجوز ان يكون امتناعها بالنظر الى نفسها من حيث هي هي وموجودها
 باعتبار كونها علوما وايضا لا يلزم من كون الشئ موجودا في الخارج وجود
 جميع افرادها فيجوز ان يكون العلوم المتعلقة بالموجودات موجودة دون
 العلوم المتعلقة بالمعدومات لانا نقول ان بداية العقل حاكمة بان الشئ
 الواحد لا يكون موجودا ومعدوما معا بالاعتبارين وان افراد العلم لا يكتنف
 بالوجود والعدم وان اختلفت المعدوم كذلك يدل على ذكر الرجوع الى الوجود

دونها

الصحيح فان قلت اذا لم يكن القيام بحسب الوجود الظلي مقتضيا لانتفاء المحل
بالقيام وكان مقتضى ذلك هو الوجود الحازي اذ كان القيام وموجودا و
عارضيا فارجحنا او غيره اذا لم يكن كذلك يلزم ان لا يتصف العالم بالعلم الذي يكون
الانتفاء به انتفاء بالمعلوم لكونها متحدتين بالذات طلت من قال بان العلم
والمعلوم متحدان بالذات لا يقول بان العالم يتصف في كل صورة كحقيقة العلم
الذي هو عبارة عن المعلوم بل يقول انه منصف بصفة اضافة تحصل عند قيام
الصورة به وهي اضافة الى المعلوم والحمية المتعلقة به كيف وان صورة الجوهر
جوهر وعلم به فلو كان حقيقة العلم يقتضي الانتفاء به يلزم ان يكون صورة
الجوهر صفة قائمة بالعالم مع كونها جوهر لا يقال لا يمكن القول بجوهرته
صور الجواهر مع القول بكونها علما لان العلم من مقوله الكيف عندهم و
المفولتان متباينتان فلا يصدق احدهما على الاخرى لانا نقول يجوز ان
يكون مرادهم بكون العلم من مقوله الكيف كون العلم المتعلق بالاعراض
منها فكذلك انقل عن المشي وفيه نظر فتأمل وبهذا التفتيح يندفع
جمع الشكوك منها ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمتها في ذهنا
مما لا يعقل ومنها انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها في الحازم كقولنا
موجودة في العقل الموجود في الحازم مع القطع بان الموجود في الموجود في
الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكون الموجود في البيت
وبذلك التفتيح يندفع هذا ان اشكنا ايضا بان يقال ان الموجود في الذين
ما هيبة السماء لكنهما موجودة بوجود ظلي لا يترتب عليها آثار ولا يظهر
عنها احكامها والعظم من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وان يقال
استلزام وجود الشيء في الموجود الحازم وجوده الحازم من الاحكام
المتعلقة بالموجود الاصيل دون الظلي ووجود المعدومات في العقل
حين التعقل وجود ظلي لا عيني فلا اشكال وقد يقال في الامور
المذكورة الى هذا الجواب مع كونه غير حاسم لبعض مواد الاشكال مثل
الغم والفرح وسائر الصفات مما يقبله النفس برده عليه ان عدم تقابل ما

ما ذكر من الحارة والبرودة وغيرهما لو كان بعدم قبول النفس اياه لكان
ما يقبله النفس مما ذكرنا من الصفات متقابلا غير مجتمعة فيها حين
تصورنا لثبوت العلة المفتضية هي كقول القائل لا يقال انما يلزم ما ذكر
اذ كان تلك المواد من مواد النقص وليس كذلك لان علم النفس بصفاتها
التي تعقلها حضور من ليس بوجود ذهني وانما كان وجودا ذهني اذ كان
انطبعا وليس كذلك لانا نقول علم النفس بصفاتها الموجودة بالفعل
حين كونها عالمة بها حضور من وانما علم النفس بالصفات الممكنة الانتفاء
بها حين كونها عالمة بها كالغم والفرح اذا خلى النفس عنها ليس بحضور
بل انطباع فيكون هذه الصفات التي تقبلها النفس وان كان غير موجود
فيها بالفعل حين كونها عالمة بها من مواد النقص نفس هذا
الدليل الى معنى ان هذا الدليل منقوض اذ الحق واورد بدل قوله والا
يلزم انتفاء الماهية قوله والا فلا تزايد في الوجود الاول ليلابد بالاعتراض
الذي سيذكره بقوله اعترض عليه الى والا فلا نقض عليها قرينة الشارع
لعدم جريان الدليل بعينه اذ بعض مقدمات اعني المقدمة القائلة
بان الوجود الاول ان انتفى يلزم ان يكون الماهية معدومة لا يجري
فيما ذكره من مادة النقص ولا بد لابطال من دليل الى لا شك ان
مشتقات الوجود اما مشتقات الموجود او معدومة لها وينتفي بانتفاء
فعلى التقديرين ينتفي الشيء بانتفاء الوجود الشخص المعين فيكون ما
حصل له الوجود الآخر موجودا آخر غير الاول سواء كان حصول ذلك
الوجود ان انتفاء الوجود الاول او بعده ولذلك حكموا بانه لو اعيد
ما زال عنه الوجود الاول فالوجود الثاني ان كان غير الوجود الاول
يكون الوجود ثانيا موجودا آخر غير الاول على ما سيجي في بحث اعادة المعدوم
وحكموا ايضا بان عدم العلة علة لعدم العلول وينبذ ذلك على امتناع توار
العلل على الواحد الشخص مستدلين عليه بان التوارد يستلزم تحصيل

الحاصل او اعادة المعلوم فتأمل وايضا لم لا يجوز زيادة المعنى
 ان التزايد على وجهين الاول ان يكون الوجود في نفسه زائدا او ناقصا
 عن الآخر في نفسه بنفس الوجود على معنى ان يكون الزيادة والنقصان ثا
 بتين لهما في حد ذاتهما ولا يكونان طارين عليهما بعد كفتها كما في زيادة
 الوجود على الوجود حين ضم اليه ونقصانه عنه ان امكن والى ما ذكرنا
 اشار بقوله وهما مبداً عن كذا والتا ان يكون الوجود قابلا للزيادة
 والنقصان على معنى ان يكون في نفسه خاليا عنهما فيكون كل منهما طاريا
 عليه بدلا من الآخر ولا شك ان الدليل انما يدل على نفي التزايد على هذا
 الوجه دون الوجه الاول وان الوجود مما لا تقوم له فان قيل
 ان اراد ان محل الوجود مما لا تقوم بدون الوجود المعين فلانم ذلك
 اذ يجوز ان يحقق الوجود الآخر في آن انتفاء الوجود الاول وان اراد ان
 لا يقوم بدون مطلق الوجود مكن لانم انه يمتنع امكان تبدل الوجود
 المعينه على سبيل التدريج قيل في جوابه المراد ان التا الاول لظهور التا
 الواحد بعينه اذا انتفى عنه الوجود المعين انتفى ذكر التا وان فرض ان
 الماهية عرض لهما الوجود الآخر في ذكر الآن كما لم يولى فانها ذات منفردة
 باعتبار حلول صور متعاقبة فيها على ما قيل بهذا الجواب وان كان
 صحيحا في نفسه الا ان ما ذكره سابقا اعني قوله وربما يقال لا يلائم فائدة
 ولا جواب عنها الا بان يقال ان هذا الجواب انما يتأتى اذا كان
 المكان بعد امتصلا قابلا للانقسام الى غير النهاية واما اذا كان سطحيا باطنا
 فلا وكذا جزاؤه في سائر المقولات محل تامل واسكال فتأمل والى
 انها اقناعية قد اشتهر بين الناس ان الخبر هو الوجود وان الشر هو
 العدم وارادوا به تضويبه الخبر والشر لا التضديق بثبوت الوجود والعدم
 لهما لانه انما يتأتى بعد تضويبه معنى الخبر والشر وكلاهما الآن فيه وما
 اوردوا في صورة الاستدلال من الامثلة المذكورة في الشر لم يسر باستد

استدلال بل يتبين لغيرهما وكان جواب سواك وهو انكم لم قلتم ان ماهية الخبر
 الوجود وماهية الشر العدم ولكن انما اطلاق الشر على الوجود فلا يكتف
 التعريف صحيحا فاجابوا بان الوجود ليس شر على الحقيقة بل بالعرض والافتقار
 وايضا رتبوا يطلعون الخبر والشر على حصول كماله في عدم حصوله له اذا
 تم هذا فنقول ان ارادوا بالخبر في قولهم الوجود ضير محض المعنى الاول
 يكون معنى ذكر القول الوجود وجود محض فيخلو عن الفائدة وان اعتبروا في
 ذكر المعنى قيد مؤثر وارادوا بالخبر ذكر القيد مجازا لطلاق القيد على القيد
 يلزم ان لا يكون هذا الحكم عاما لجميع افراد الوجود لكونه وجودا واجب وجوده
 المعلولات المستندة اليه بطريق الارجاب كما يلزم من مذهبهم مع ان هذا الحكم عام
 لجميع افراد الوجود وليس يكتفى ببعضها عندهم حيث قالوا كل وجود ضير
 في نفسه وليس من الوجود شر اصلا وان ارادوا به المعنى الثاني يلزم ان لا يكون
 هذا الحكم عاما لوجود الواجب لقيامه بذاته سواء اريد بالكمال ام يناسب
 لما حصل له ويليق به او صفة كمال تقابل لصفة نقصان مع انه يلزم على التقدير
 الاول ان يكون بعض الاعدام ضم الكون لا بقا وناسيا لما حصل له لغفدان
 الكمالات الانسانية الحاصل للحيوانات العجم كعدم العلم بالكمالات الحاصل
 للنفس وغيره فانه امر مناسب لهما ولا يبق بطبيعتهما وصورتهما النوعية
 فظهر مما ذكرنا ان هذه الدعوى ليست باقناعية كما انها ليست بيقينية فقول
 المحتج ان الظاهر اقناعية ليس كما ينبغي اللهم الا ان يحمل الخبر على الكمال بمعنى
 عام على صفة الكمال وما يتصف بها الا ان هذا غير ظ من اطلاقاتهم وادانتهم
 كلاتهم واطلاقاتهم فتبين ما ذكرناه بل هو كاشف الى بيانه ان عدم اليقين
 المانع من الدخول كاشف عن وجود قضاء له قوام ممكن النقص فيه وكذا
 عدم العموم المانع من سقوط السقف وانما قلوا ذلك لانهم لم يجوزوا كون العدم
 جزءا من علة وجود الشيء وسيد عليك كعق المقام في مباحث العلل اشياء
 لله تعالى ويقال عند الخاص لموجود الى لا يقال المتكلمون لا يقولون
 بالموضوع وانه المحل المتقوم بدون الحال لانا نقول كون ذكر من مصطلحات

منه

الحكماء لا يقتضون امتناع ان يستعمله القوم الآخر بل لا يوجب عدم وقوع استعماله
 فان كتب الكلام مشحونة بمصطلحات الفلاسفة وان المتكلمون يستعملونها
 كثيرا في مقاصدهم ولان الوجوه يوضع الى الوجه الاول مع
 هذا الوجه يفيد ان نفي الضدية عن الوجوه المطلق فقط بخلاف الوجه الثاني
 فانه يفيد تغيرها عن الوجود الخاص ايضا لا يقال هذا محض بالوجود المطلق
 ايضا اذ عدم تقوم محل الوجوه بدونه كما اعتبره في ذكر الدليل
 مختص بالوجوه المطلق لظهور ان محل الوجود الخاص يجوز ان يتقوم بدونه
 بان يتوارد على المحل وجودات خاصة بحيث لا يخرج عن احد الوجودات مطلقا
 كتوارد الصور على الهيولى على ما ذكره الفاضل المحشي قلنا قد ذكرنا انها
 فتذكر واشدنا ايضا فان قلت انضاف الوجود بالوجوه الى
 ليس انضاف الشيء بنفسه لان الوجوه الحازمي فرد من مطلق الوجود الذي
 استدلل بهذا الدليل على نفي الضدية عنه كما يدل عليه سوق كلامه قلت
 الوجوه لو كان موجودا يكون وجوده باعتبار وجود افرادها كلها او بعضها
 ولا يشكر عاقل في ان الوجود الذهني الذي من جملة افرادها ليس موجودا
 خارجيا فمن قال بان الوجوه موجودا انما يقول باعتبار وجود بعض
 افرادها الذي هو الوجوه الحازمي فيلزم من موجودية الوجوه انضاف
 الشيء بنفسه اي انضاف الوجود الحازمي بالوجوه الحازمي لا انضاف الوجوه
 المطلق بالوجوه الحازمي حتى يلزم ما ذكره فان البديهة تشهد بتمامه
 بهذه الشهادة مردودة بعروض العلم العيني لموجوه حازمي
 فحققت مخالفة المريد عليه ان استعمال الضد والمثل والخالف فيما استعملها
 فيه هي ليس بمطابق لاصطلاح المتكلمين ولا لاصطلاح الحكماء اما الاول
 فلان الضد عندهم مقابل للمثل وما ذكره من التعريف ليس كذلك وايضا
 انه غير شامل للتضاديين على تقدير وجوه الاضافات وما ذكره من تعريفه
 ليس كذلك لانهم زادوا فيه قيد من جهة واحدة وان المثليين عندهم موجودا
 مشتركا في صفات النفس وما ذكره من تناول للمعدومات ايضا وايضا المثل

١٣٧
 ٩٧
 المثل مقابل للضد عندهم وما ذكره ليس كذلك وان الخالف عندهم مختص بالوجوه
 ولا يستعمل فيه عام للمعدومات ايضا واما الثاني فلان الضد عند الحكماء ايضا مقابل
 للمثل وما ذكره ليس كذلك وكذا المثل مقابل للضد وفي ذكره ليس كذلك وان الخالف
 اعم من الضد وما ذكره يقتضي التقابل يمكن ان يرفع الاخير بان يقال
 اراد بالخالف ما يقابل التضاد والمثل اطلاقا للعام على الخاص او الخاص على
 العام على اختلاف المذهبين بقية ذكره في مقابلتهما او في قوله فتحقق
 الخالفنا و اراد ما اصطلح عليه الحكماء من المعنى العام لانواع التقابل الا انه
 قيد بقيد كجح التضاد فكانه قيل فحققت المخالفة التي هي غير التضاد وهذا
 واعلم ان قول الشارح النسبة بين القبرين مختصة في التماثل والتضاد
 الخالف يبدل بظاهرة على ان يحمل ما ذكره من التماثل وغيره في عبارة المص على
 مصطلح المتكلمين وكذا قول المحشي قيل المتكلمون القائلون بان الوجوه
 مشتركة الى بدل على ان يحمل المثل هنا على متعارف المتكلمين واللازم
 ان لا يكون الى هذا معنى على ان ينعكس قولنا الضد لا يعرض للضد من حيث
 هو ضد الى قولنا العارض للضد لا يكون ضدا من حيث هو عارض حتى يكون
 العكس كبرى لهذا القياس اعني قولنا الوجوه عارض لجميع المعقولات
 والعارض له ليس له ضد من حيث هو عارض فسمع قولنا الوجوه ليس له ضد
 من المعقولات من حيث انه عارض وفيه اشكال اذ التعليل المراد بالحيثية هنا
 ان كان تعليل للنفي يكون المعنى الصدا سفي عنه العوض لاجل كونه ضدا
 فيكون القضية مشروطة عامة لاجل الوصف فينعكس الى تلك السالبة اذا
 المشروطة العامة السالبة الكلية تنعكس كنفسها كما بين في موضعه الا ان
 اللازم من قوله في السوال لم يكن ذكر العوض من حيث هو ضد ان يكون
 الحيثية والتعليل لتعليل للنفي اعني العوض وايضا اذا اريد بالتعليل
 لتعليل النفي يكون القضية غير معلومة الصدق لظهور ان منافاة الضدية
 للعوض ليس بمقتضى حتى يدعى كون الضدية علة لانفاء ذكر العوض

فصل كلام في السؤال والجواب على ما يؤدى الى ادعاء ذلك التعيين ليس كما ينبغي
وان جعل الحثية والتعليل تعليلاً وقيداً للتعين كما يدل عليه السؤال صريحة
وهو الصحيح يكون النفي نفياً لعلته وصف الضدية للعوض ويكون معنى
قوله الضد لا يعرض للضد من حيث هو وضد ان الضدية لا يكون علة المعروض
ولاشك ان لا يتعكس الى قولنا العارض لا يكون ضداً من حيث هو عارض
لظهور ان نفي علية الضدية للعوض لا يستلزم نفي علية العوض للضدية بل
العكس ان ما يكون علة للعوض ليس ضدته فلا يتم ذكر الجواب بل الجواب
ان يقال فيلزم ان لا يتكرر الحد الاوسط اذ ترتيب القياس يكون كما
الوجود عارض للمعقولات والضم للمعقولات لا يعرض لهما من حيث هو
ضد ولا شك ان المحمول في الصغرى لم يعيد بالحثية كما قيد بها في الكبرى
فلا يتكرر الاوسط فلا يصح القياس على تقدير ان يحمل قوله الضد لا يعرض
للضد على ما ذكر في السؤال فلا بد ان يحمل تلك المقدمة في الدليل على ما يتبادر
منها اذ الذات ما ينصف بالوجود الى لم يرد بالوجود الوجود المتكرر
بل المطلق العام للذهني ايضا ولذا رتب عليه السؤال بان الوجود يكون
موجوداً في الذهن فيكون متصفاً باحدهما واراد بالعدم ما يقابله فلا يتم
ان يقال انه من المعقولات الثانية فيكون متصفاً بالعدم ولا يحتاج الى ان
كما بان من تلك الحثية يكون معدوماً لا وجوداً ولكن يسمى ان يقال
يلزم ان يكون جمع المعلومات ذاتاً من حيث اضافتها بالوجود الذهني
وللتفادح ان يلتزمه لا ينصف باحدهما اذ كان الوجود كذا لا يكون
ذاتاً بل صفة ان اطلق الصفة على ما يقابل المعنى المذكور من حيث اطلعت
على ما يقابل المعنيين المشهورين للذات ان اللازم في معنى ان اللازم
نفي المثلية بذكر الاعتبار وهو ليس بمطلوع لعدم اختصاص هذا النفي بالوجود
بل جمع الصفات مما له مثل مشترك في هذا النفي فلا وجه لمخصيصه ولان
التوزيع عليه بقوله فيتحقق النفي لا يصح الا ان يراد به تحقيق الخالف بذكر



قال كتاب البيع مسأل الباب لا يخص بالبيع بل يشمل الشراء فلا وجه لمخصص البيع بجملة عنوان وجعله من قبيل استعمال اللفظ
المشترك في معنيتين فانه من الاضداد بعينه على ان البيع مع مشتركه غلب في احوال المبيع عن الملك فصداد وعدي الى المفعول
الاول بنفسه والى الثاني بين والشراء من الاضداد ويقع غالباً على احوال الخس عن الملك فصداد على ما في الكافي **قال** بل هو مبادلة
مال بمال بهذا التعريف يقتضي عدم تخصيص البايع باحد الجانبين والمشتري بالآخر بل كل منهما باي فالبايع ما خوفه من البيع
بمعنى احوال المبيع عن الملك فصداد والمشتري من الشراء بمعنى احوال الخس عن الملك فصداد وكل منهما في بيع المقايضة وبيع الفرق
مشتري وبايع والفرق بين البيع والشراء فيها بالحثية فالصواب هو مبادلة المبيع بالثمن والظاهر ان التعريف هو مجرد مبادلة
المال بالمال والمراد بالمبادلة الشرعية وقوله وينتقد بيان الحكم فلا بد من فروج البيع بلفظ الحال والمآل عن التعريف
فانه ينتقد بالنية بخلاف لفظ ماض فانه لا يتوقف على النية على ما قالوه ونحن نقول انما لا يحتاج لفظ الماضي الى النية اذا
استند المبادلة الى انفسهما فانه لو قيل بيعت هذا بكذا فقال البايع يبيع ثم قيل للمشتري اشتريت بكذا فقال المشتري على
صيغة المجهول ينتقد البيع ان يوبأ بكذا في الغنية **قال** فبادلة المال بالمال علة صورة للبيع العلة الصورة مأمدة للشيء
بالفعل ولينفك البيع عن المبادلة الشرعية لكنه ينتقد عن الاجاب والقبول كما في بيع المتة وكذا ان يجعل المالكين على مادته
اي ما معه الشيء بالتوقف والعلة الغائية هو التملك الدال عليه بالمبادلة التزاماً **قال** ولم يقل على سبيل التراضي كما في الكافي
ولذلك لم يقيّد المال ايضا بالمتقوم وبيع المتة منعقد ولا الفسخ على ما في الغنية **قال** والتعاطي عند البعض الاعطاء
من الجانبين كما هو موضوع لفظ نقاط فلا يبعد ان يكون قوله هو الصحيح اشتراكه ايضا **قال** كما اذا ساءم ولم يكن معه
وعاء مثل مثاليين للتعاطي من احد الجانبين احدهما الاعطاء من جانب المشتري والاخر الاخر الاعطاء من جانب البايع لكن في
عبارة المثال الاول فصور يندفع بان يحمل كما اذا ساءم معه وعاء يجعل المبيع فيه فاعطى الثمن ففارقته فجاء بالوعاء فتأمل
والغنية يحكيان ثمنه مكائيك ومن الارض قدر مائة واربع واربعين ذراعاً كذا في القاموس وفيه المكوك كالنتور مكائك
تبع صاعاً ونصف صاعاً **قال** فسل الاخر في المجلس فلا يجب القبول على الفور كما قال السافعي رحمه الله كعصا لليسرود فعلا للسر
اذ رجا يحتاج العاقد الى التأمل والروي وللشافعي رحمه الله انه يدفع ضرعه من التأمل قبل القبول في المجلس **قال** الا اذا بين
ثمن كل كذا في الهداية وعلله بانه صعب في معنى قال صاحب الكافي لا يتم بدرا الا ان يدرج تكرار لفظ العقد لان لا يتعدد
الصفة لا بمجرد بيان ثمن كل واحد فانه اذا تعدد الثمن والحد العقد والعاقد بان طاعت الواحد واحد وقال بيعت
ملك هذه الابواب العشرة كل يوم بعشرين مكاناً المصعفة واحد نص عليه في المحيط لمج ما توجب الايجاد والاصل
انه اذا تعارضت جهات احدى الصعفة وجهات التعدد يعمل بالغالب وبذلك كلامه واذا وجب قبول كل المبيع بكل الثمن
لا يصح الابرأ عن ثمن البعض ولا باصليه لان في كل منهما طريق الصعفة نص عليه الكافي **قال** لانه وسيله الى حصول
المبيع آه ونحن نقول لانه مقصود البايع من البيع والمبيع وسيله والمقاصد اهم والتقديم اخى وقوله والوسائل
مقدم الظاهر مقدمه **قال** وصح في العوض المشار اليه ثمن كان او غيره ولا يتم تقييد المسد بعوض الروي
للبيع الربوي **قال** وبثمن حال والى اجل اى موجد الى اجل وبالثمن المطلق المتبادر منه المطلق من الحول والاصل
كمن قوله فان استوت سدد على تفسيره بما فر به الشارع والثمن المطلق عن الباصل داخل في الحال فانه اذا اطلق انصرف
الى الحال وقوله فعل ما قدر به على صيغة المجهول والتقدير من المشتري كما اشار اليه الشارع بقوله ان تعطل المشتري اي بئ



A circular purple ink stamp, likely a library or archival mark, with illegible text inside.

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
الذي كنا لنهتدي لاهله

۳
بر
سبیل
و انانی
و فانی
و سی

ان الله اعلم الخ

۱۲۷۱

علم القديس كوني مضاف
الى العلم
ح

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

او عدمه واقلها الفروع بشرط المحمول اذ لا بد
 من تعين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان
 لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان
 المستقبل فالأشياء تعين انه يوجد فيه او لا يوجد لانه
 علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين
 احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على حضوره و
 لانه لا تعين ههناك بايجاب الذات لان الكلام في
 الممكنات ولا بايجاب الغيبة لعدم حصول بقا
 فالامكان الاستقبال هو سلب الفروع مطلقا
 عن الطرفين معا في زمان الاستقبال والممكن بهذا
 الامكان هو في حاق الوسط بين طرفيه فظهر مما قلنا
 معنى قوله وانما اعتبر هذا من اعتباره الخ واعلم ان
 عدم تعين احد طرفي الشيء في الزمان المستقبل
 بحسب نفس الامر مذهب الجمهور وهو مردود بان
 الحوادث مستندة الى علل بحسب وجودها ويمتنع
 دونها فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل
 تعين وجودها والالتصاف عدمها وما تمسكوا به من
 الوجهين لا بد لان لا على عدم تعين احد الطرفين في
 في الحال وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال **قوله**
 ولا يشترط في امكان الوجود في الاستقبال العدم
 في الحال اشارة الى ان بعض من اعتبر الامكان الا

الزمان

في الزمان
 في الزمان
 في الزمان
 في الزمان

الاستقبال اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال
 العدم في الحال فان الشيء اذا كان موجودا في الحال
 كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلما يكون ممكنا
 صرفا ورد عليه بان ضروري وجوده في الحال لا يتنا
 سلهما في الاستقبال وايضا لو اوجب الوجود
 في الحال ضروري وجوده في الاستقبال لاوجب العدم
 في الحال ضروري عدمه في الاستقبال فلما يكون ممكنا
 صرفا في الاستقبال فوجب ان يعقبه لامكان الوجود
 في الاستقبال العدم في الحال ولا مكان العدم في
 الاستقبال الوجود في الحال لان العلة الموجبة لهذا
 الاعتبار مشتركة بين الوجود والعدم اذ في توهم
 ان الواقع في الحال ضروري في الاستقبال فيلزم
 اشتراط الامكان الاستقبالي باجماع النقيضين
 في الحالة اما يقال من ان الامكان الاستقبالي
 انما يعقبه في احد طرفي الوجود والعدم لا فيهما معا
 فالتصاف اما يمكن الوجود بالامكان الاستقبالي واما
 ما يمكن العدم به فالاول مشروط بالعدم في الحال
 والثاني مشروط بالوجود في الحال فليس مما يعقب
 عليه لان المقصود من اعتبار الامكان الاستقبالي
 خلوا الشيء في طرفيه عن جميع الفروقات وكونه
 في حاق الوسط بينهما غير ما يؤول الى احدهما كما تقدم

هذا ان قيل بان
 في المكان الوجود والعدم
 في الزمان
 في الزمان

فان قيل
 في الزمان
 في الزمان
 في الزمان

في الزمان
 في الزمان
 في الزمان

قول يلزم الشرح بل لا يخرج لانه اذا اخرج قيل انما
 يتم هذا الحكم السبب الى مل على الاثر اذ ما ذكره من
 الخروج الى خروج الوجود وهو مسموح به وان يكون مجرد
 اصطلاح اوله حامل اخر لا يوجب اشتراط الوجود
 في الحال لا مكان العدم في الاستقبال ولا يخرج عليك
 انه ايضا ساقط جدا فالصواب ان يقطع النظر
 في الامكان الاستقبالي عما في الحال من الوجود والعدم
 ويلاحظ حال الشيء في المستقبل وحدة **قول** لانها سبب
 معقولة بين متصور ووجوده الى رجي اراد بها
 كيفيات لتلك النسبة المعقولة كلف في المضى
 واعتمد في ذلك على ما سبق من ان المواضع كيفيات
 لنسب الفضايا ويمكن ان يقال يجوز ان يكون
 عارضة لنسب اخرى فيكون كيفيات لها اذ لم يرد
 بالكيافة مهنما يقابل النسبة بل اراد بها معنى
 الصفة **قول** فان صدق الشيء على المعدوم لا
 يقتضي ان يكون معدوما هذا ظاهر كما صدق نعم لو لم
 يصدق الشيء الا على المعدوم لوجب كونه معدوما
 وليس الامر مهنما كذلك لصدقها على الموجودات
 ايضا فان الواجب ان يصدق عليه واجب الوجود
 ومممع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه
 ممكن الوجود والعدم **قول** ويلزم التسليم انما يلزم

طرح
 رجي
 شرط
 الوجود
 والعدم
 في
 الحال

انما يلزم اذا لم ينته الى ما يكون اعتباريا وهو ماذ لا يلزم
 من كونها موجودة وجود جميع افرادها كما ذكره انفا
 وايضا قيل جاز كون وجوب الوجوب مثلا عينه
 كوجود الوجود ووحدة الوحدة ونظايرهما **قول**
 اذ كان موجودا في الاعيان يكون ممكنا لانه صفة فيل
 لانم ان الوجوب صفة بل منه ما هو واجب لذاته وهو وجوب
 الواجب لذاته لانه عين ذاته ومنه ما هو ممكن صفة لغيره
 وهو وجوب غير الواجب لذاته وفيه بحث لان الكلام
 في الوجوب الذي هو كيفية نسبة الموجود الى الذات كما
 فيكون متأخر عن النسبة المتأخرة عن الذات ولا يتصور
 كونه عينها **قول** لانم انه اذ كان من هذه الهيئة ممكنا
 لكان من هذه الهيئة جازية الزوال رد على بان هذه
 الملازمة بينة بذاتها لا تقبل مقفلا اصلا فان معنى
 كون الشيء ممكنا هو كونه جازية الثبوت وجازية الزوال
 نظرا الى ذاته واستلزام الشيء لثبته بينا لا شبهة فيه و
 ما ذكره من ان هذه الجملة اعني الذات مع الوجوب ممتنع
 الزوال لوجوب علته اعني الذات دائما لا يتأخر في مكان
 الجملة وجواز زوالها نظرا الى ذاتها لان وجوبها بالغير
 هو الذات لا بوجوب زوال امكانها الذاتي والممكن للذات
 لا يلزم من فرض وقوعه نظرا الى ذاته مح وقد لزم من زوال
 الجملة محال وهو امكان ذات الواجب لزوال وجوبه و

شرط
 في
 الممكنين

في البحث لان الشارح محل جازية الزوال في تلك الملازمة على
 ما لا يكون زوالا متمنا اصل لا بذاته ولا بغيره فلذلك
 منع الملازمة وبيان امتناع زوال الوجوب بسبب
 امتناع زوال علته مع الاعتراف بكونه ممكن لذاته
 المستلزم لكون الجملة كذلك فهو يعترف بكونها ممكنة
 لذاتها ويقول بمنع زوالها بسبب امتناع زوال
 علتها فان اكتفيت انت بجواز زوالها نظر الى ذاتها
 كانت الملازمة بينة في نفسها لا يمنع عليها كسبب الكمال
 في ان زوال الجملة بزوال الوجوب هل يستلزم لذاته ذلك
 المحال اعني امكان الواجب ام لا فنقول لو كان هناك
 استلزام ذاتي لكيف ان يقال لا يجوز ان يكون الوجوب
 على تقدير وجوده ممكنا والا لكان جازية الزوال لذاته
 وليس كذلك لاستلزامه اتصاف الواجب بالامكان
 والتحقيق ان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم
 عدم اتصاف الواجب بها ليلزم اتصافه بالامكان فان
 الصفات قد يكون عدمية مع اتصاف الموجودات بها
 في نفس الامر بل في الخارج ايضا نعم عدمها بعد كونها موجودا
 يستلزم ذلك المحال وكذا الحال في الجملة المركبة من ذات الواجب
 وصفه الوجوب الموجودة واستلزام عدم الشيء بعد كونه
 موجودا للمحال لا ينافي امكان عدمه ولا يقتضي وجوب
 وجوده اول لا يري ان عدم الزمان بعد وجوده يستلزم محالا

محالا كما بين في موضوعه انه لا ينافي امكان عدمه ولا يقتضي
 وجوب وجوده فعلى هذا اذا قلت الوجوب اما ان يكون
 صفة عدمية او وجودية والثاني بطل والا لكان ممكنا
 وهو محال لاستلزام عدمه للوجوب فتعالي الاول وهو المطلق
 ان زعمت ان عدمه مطلقا يستلزم ذلك المحال منعنا وقد
 مر سنده وان زعمت ان عدمه بشرط كونه وجودا مستلزما
 سنده ولا يجديك تفعل لانه لا ينافي امكانه كما عرفت
 ولا يجديك ان تفعل الوجوب صفة لازمة لذات الواجب
 ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فامكان عدم
 الوجوب يكون مستلزما لامكان عدم الواجب ضرورة
 ان امكان الملزوم ملزوم لامكان لازمه وامكان الواجب
 فامكان عدم الواجب ايضا فلا يكون الوجوب وجودا
 وهو المطلق لاننا نقول بهذه الصفة من حيث هي سواء كانت
 وجودية او عدمية لازمة لذات الواجب فلا يكون عدمها
 مستلزما لامكان الواجب فلا يتم الاستدلال وايضا
 في استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم كلام فان عدم
 المعلول الاول ممكن لذاته ولازمة اعني عدم الواجب محال
 لذاته **قول** ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب و
 الوجود اما التقدم بالوجود فقط لان الوجود متاخر بالذات
 عن وجود العلة ومتقدم على وجود المعلول واما التقدم
 بالوجوب فلان الشيء مالم يجب وجوده اما لذاته او لغيره

لم يوجد فوجب العلم متقدماً على وجوده فيقدم على وجوده
 المعلول بثلاث مراتب قيل الحكم يتقدم العلم بما ذكرنا من
 في لوازم الوجود دون لوازم الماهية والوجوب من لوازم
 الماهية فلما يتوقف على وجودها ووجوبها وهو ساقط لان
 المفروض كون الوجوب موجوداً موصوفاً في الخارج وفي غنى
 كونه لازماً للماهية والاكثانت الماهية في الذهن متصفة
 بوجود حارجي وهو محال لابدان يكون لوجود الماهية
 مدخل في وجود الوجوب لاستحالة كون الماهية من حيث
 هي موجبة صفة في الخارج فائمة بها وبغيرها ضرورة وانفا
 والنزاع انما وقع في حوار كونها من حيث هي موجبة لشيء
 كما سافى واما كونها كذلك موجبة لغيرها سواء كان صفة
 لها او لا فالحال يربط في بطلان احد **قول** وكلاهما محال
 تقدم الوجوب على نفسه فقط واما ثبوت وجوب آخر للواجب
 فلا اجتماع المثلين وادأية الى الوجوب الثاني لا يكون وجوباً
 للواجب اذا كان قبله واجباً بذكر **القول** وان كان على
 الوجوب غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات
 اي اذا نظر الى الذات وقطع النظر عن ذكر الغير جاز انفكاكه
 عنه فيلزم امكانه فيلزم جواز ان يكون ذلك الغير من لوازم
 الذات فلما يجوز انفكاك لازمه الذي هو الوجوب عن الذات
 وليس شئ لانه ذكر الغير لا بد ان يكون موصوفاً في الخارج
 لانه موجد للوجوب في الخارج فيوجد ذلك الغير اما الذات

دستور في المحل

اي الماهية التي
 يوجد عليها

الطرفين
 سلب الضرورة عن احد

المخالف ويسمى الامكان العائى وانما نسب الى العائى
 لان العرف العام يتعمل الامكان بهذا المعنى
 والامكان بهذا المعنى يعنى الضرورة والاخرى
 الحاضرة ومع الجانب الموافق والامكان الى
 وذلك لان الامكان العائى اذا اعتبر بالنسبة الى
 سلب الضرورة عن جانب الوجود لشملة ضرورة
 الطرف الموافق اعنى ضرورة العدم والامكان
 الحاصى اذ يصدق على كل من ضرورة العدم والا
 مكان الخاصى سلب الضرورة عن جانب الوجود
 واذا اعتبر بالنسبة الى سلب الضرورة عن جانب
 العدم يشمل ضرورة الوجود والامكان الحاصى
 اذ يصدق على كل منهما سلب الضرورة عن جانب
 العدم والامكان الخاصى انما نسب الى الخاص لانه
 هو الذي اعتبره العرف الخاص اعنى عرف الحكماء
 وانحصار المواد في الثلثة بحسب هذا الامكان
 وانما اعتبر الحكماء هذا الامكان لانهم لما وجدوا
 مكان يتعمل في سلب الضرورة وكان المادة
 التي لا يكون احد جانبيها ضرورياً حق بهذا الاسم
 اصطلاحاً على تسمية هذه المادة بالامكان **قال**
 وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال ولا يشترط العلم
 في الحال والا اجتماع التقيضان **اقول** الامكان

قد يقترن بالنسبة الى الاستقبال وهو ان يكون الالتقاء
 للسلب الضروقي عن جانبي الوجود والعدم في زمان
 المستقبل ولا يكتفى الى حال الشيء في الماضي او الحاضر
 فاذا كان الشيء غير ضروري الوجود والعدم في اي وقت
 فرض في المستقبل يسمى ممكنا بالامكان المستقبل
 وانما اعتبر هذا من اعتبار لان ما شئ الى الحال او الماضي
 من الامور الممكنة اما موجود فيكون ضروريا بحسب
 الوجود واما معدوم فيكون ضروريا بحسب العدم
 فالباقي على مراعاة الامكان ما شئ الى المستقبل من الممكن
 التي لا يعرف حالها من الوجود والعدم ولا يشترط في
 في امكان الوجود في المستقبل القدر في الحال والابدا
 ان يشترط في امكان العدم في المستقبل يلزم الترجيح
 بل اخرج لانه اذا اخرج الوجود الى ضرورة الوجود اخرج
 العدم الى ضرورة العدم فجعل الوجود في الحال منافيا
 للامكان في المستقبل دون العدم ترجيح بلا مرجح واذا
 اذ الشترط الوجود في الحال في امكان العدم في المستقبل
 مع ان يمكن الوجود في المستقبل ممكن العدم فلزم ان
 يشترط الوجود والعدم في الحال في امكان المستقبل
 فيجتمع النقيضان **قال** والثلاثة اعتبارية
 لصدقها على المعدوم واستحالة التسلسل **اقول**
 الوجوب والامكان والامتناع اعتبارية لانها

الوجود في الحال
 الوجود في المستقبل
 الوجود في الامكان
 الوجود في العدم

لانها نسب معقولة بين المتصور ووجوده الخارج
 وليس لها تحقق في الاعيان لوجود بعضها مشترك
 بين الثلاثة وبعضها مختص بواحد واحدا ما التزك
 فوجهان الاول ان هذه الامور يصدق على المعدوم
 فان المعدوم الممتنع يصدق عليه ممتنع الوجود و
 واجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه
 ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور
 على المعدوم يجب ان لا يكون متحقق في الاعيان لا
 لاستحالة انصاف المعدوم بما هو متحقق فيها وفي
 نظر فان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون
 معدوما قوله لاستحالة انصاف المعدوم بما هو متحقق
 في الخارج قلنا يجوز ان يكون طبيعة واحدة بعض افرادها
 معدوما وبعضها موجودا فيصدق تلك الطبيعة على
 الافراد الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على
 الافراد الموجودة يكون موجودة وباعتبار صدقها
 على الافراد المعدومة يكون معدومة فاعتبر الان
 فان بعض افراده موجودة وبعضها معدومة مع ان
 الانسان صادق على الجميع فالانسان باعتبار صدق
 على الافراد الموجودة يكون موجودا وباعتبار صدق
 على الافراد المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه
 انصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج ولا يكون

تلك الطبيعة معدومة الشئ لو كانت هذه الأمور متحدة
 في الاعيان لكانت متراككة لغيرها في الوجود وتبصرة
 عنه بالخصوصيات فوجودها غير ما هيها فانها
 ما هيها بوجوبها لا يخرج عن احد هذه الامور ويترك
 التسلسل وهو محال **قال** ولو كان الوجوب ثبوتيا
 لزم امكان الواجب **اقول** هذا دليل مختص بالوجوب
 ثبوتيا لو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا
 في الاعيان لكان الواجب ممكنا والتالي بطل لانه
 القلب ببيان الملازمة ان الوجوب اذا كان موجودا
 في الاعيان يكون ممكنا لانه صفة والصفة مفتوحة
 الى الغير الذي هو موصوفها والمفتحة الى الغير ممكن
 واذا كان الوجوب ممكنا يكون الواجب ايضا ممكنا
 لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن فاذا
 كان ما به الشئ واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا
 لا يقال لا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف
 فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف
 صوف جازان لا يحتاج الى غيره فلما يكون ممكنا فلما
 يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان الموصوف
 صوف الذي هو الواجب بل اننا نقول اذا كانت
 الصفة ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف
 بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك

دور

بتلك الصفة بفتح الى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك
 الهيئة ممكنا فالواجب من حيث هو واجب بفتح
 الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار صفة
 الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب
 من حيث انه واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان
 الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا غير محال
 لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الهيئة ممكنا
 ويكون ذاته واجبا لان امكان الشئ من حيث انه
 متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشئ لا يقال
 لو كان من هذه الهيئة جائزا لزم والواجب ان يزوج
 وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات
 واجبة ويلزم امكانه لانا نقول لانم انه اذا كان
 من هذه الهيئة ممكنا كان من هذه الهيئة جائزا لزم
 والواجب ان يلزم ذلك ان لو لم يكن علة الوجوب
 هي الذات التي هي متعوز والوهوم فان علة الوجوب
 هي الذات التي بمنع زوالها فيمتنع زوال الوجوب
 وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال علة
 هي الذات احب بان علة الوجوب لو كانت هي
 الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب و
 الوجود ضرورة تقدم العلة على المفعول بالوجوب
 والوجود فيلزم ان يكون للواجب وجوب اخر

ممكن كان من حيث هو

او تقدم الوجوب على نفسه كلاهما وان كانت على التو
غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات
فيلزم الامكان قبل الوجوب بقبض اللا وجوب
واللا وجوب عدمي لانه صادق على المعدوم فيلزم
ان يكون الوجوب وجوديا قلنا لا نعم ان اللا
وجوب عدمي قوله لانه صادق على المعدوم قلنا
صدق على المعدوم لا يقتضي ان يكون عدميا لوجوب
ان يكون اعم من المعدوم فيصدق على المعدوم
وعلى الموجود فلا يلزم ان يكون عدميا مطلقا
لجواز ان يكون بعض افراده موجودا وبعضها
معدوما ولين سلمنا ذلك لكن لانهم ان تقبض
العدم يلزم ان يكون وجوديا لجواز ان يكون
كل من النقيضين عدميا فان اللا يمكن بالامكان
الخاص لصدق على الممتنع عدمي والممكن الخاص ايضا
لصدق على المعدوم الممكن عدمي **قال** ولو كان
الامتناع ثبوتيا يلزم امكان الممتنع هذا دليل مختص
بالامتناع تقريره لو كان الامتناع ثبوتيا اي مو
جودا في الاعيان لزم امكان الممتنع والتالي بط
اما الملازمة فلانه لو كان الامتناع موجودا في الا
عيان لكان ممكنا اذ هو صفة في الصفة مفتقر الى مو
صوفها الذي هو غيرها فيكون ممكنا واذا كان الا

اقول

الامتناع ممكنا يكون موصوفه وهو الممتنع ايضا
ممكنا لاسيما لانه امكان الصفة مع امتناع الموصوف
واما بيان بطلان التالي فلانه لو امكن الممتنع
يلزم الانقلاب وهو **قال** ولو كان الامكان
ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه **اقول** هذا
الدليل مختص بالامكان تقريره لو كان الامكان
ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه والتالي بط
اما الملازمة فلانه لو كان موجودا في الاعيان
لكان صفة للممكن فيكون الممكن متقدما بالوجود
على امكانه ضروري تقدم الموصوف على الصفة بالوجوب
واما بيان بطلان التالي فلانه لو كان الممكن متقد
ما
على الامكان بالوجود يلزم ان لا يكون الممكن
ممكنا حاله الوجود وقبله فيلزم الاتقلا **قال**
والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا
يلزم نسوته **اقول** هذا جواب دليل على
ان الامكان موجود تقريره انه لو لم يكن الامكان
ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان
والتالي باطل لانا نفرق بين الامكان ونفيه
بالضروري اما الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا لكان
منفيا فلا يكون بين نفي الامكان والامكان
فرق اذ لا عدام لاسيما في تقرير الجواب انا لانهم

الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان والامكان
 على تقدير كونه منفيًا ثابت كان الامكان على هذا
 التقدير هو الامكان العدمي ونفي الامكان
 هو نفي ذلك الامكان العدمي و الفرق بين الشيء
 العدمي وبين رفع الشيء العدمي قوله الاعداء
 لا يحار قلنا نعم فان عدم العلة منفية عن
 عدم العلول فاذا كانت الملازمة ممنوعة لم
 يلزم من نفي التالي مع المقدم فلا يلزم من الفرق
 بين الامكان ونفيه سوت الامكان ولفظ
 المنع بعد لفظ الامكان زائد لعله وقع سهوا
 من الناس من فان الخصم لم يدع السلام عدية
 الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
 المنع حتى يلزم من الفرق بينهما سوت الا
 مكان بحكم استلزام بعض التالي لنقيضه
 المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان
 المانع عنه يات على زعمه بناء على ان الاعداء
 لا يمانعونه فلا يكون استثناء بعض التالي
 صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم
 الفرق بين نفي الامكان والامكان المنع فلا يلزم
 بعض المدعى الذي هو مطلوبه لكن لو حذف
 المانع عن الامكان ويكون اللازم لنقيض المد

المدعى هو عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
 لصدق استثناء نقيض التالي حسد على زعمه فيصدق
 نقيض المقدم الذي هو المدعى **قال** والوجوب
 شامل للذات وغيرها وكذا الامتناع ومعرض
 ما بالغير منهما ممكن ولا يمكن بالغير لما تقدم في
 القسمة الحقيقية **اقول** الوجوب ينقسم الى وجوب
 بالذات وهو الذي استند الى الذات من غير
 التفت الى امراخر والى وجوب بالغير وهو الذي
 حصل للذات باعتبار كونه وكذا الامتناع ينقسم
 الى الامتناع بالغير ومعرض الوجوب بالغير والى
 امتناع بالغير وهو الممكن بالذات لا الواجب بالذات
 والممنوع بالذات اذا الممكن بالذات اذا اعتبه معه
 وجود علة يعرض له الوجوب بالغير واذا اعتبه
 عدم علة يعرض له الامتناع بالغير **والواجب**
 بالذات يمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير وكذا
 الممتنع بالذات يمتنع ان يعرض له الامتناع ولا
 يمكن ان يكون ممكن بالغير لانه لو كان ممكن بالغير
 فهو اما واجب بالذات او ممتنع بالذات او ممكن
 بالذات لفرد في الحصر والاقسام باسرها باطل
 والاي لزم الانقلاب وقد تقدم بطلان ذلك
 في القسمة الحقيقية فان قيل لم يلزم من طر بان

المحبوب بالغيب والامتناع بالغيب على الممكن بالذات
 الانقلاب ولزم من طر بان الامكان بالغيب على الواجب
 بالذات او المنع بالذات الانقلاب اجيب بان
 الممكن بالذات لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما
 بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد على احد الطرفين
 فوجب او امتنع لم يضر بهما الممكن بالذات غير الممكن
 بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب لما اقتضى
 الوجود بالذات فلو طاء على الامكان بالغيب لما
 بق الوجود واجبا والالم بقاء على الامكان و
 اذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضا فيلزم
 الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل
 لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغيب
 ويكون واجبا بالنظر الى الذات اجيب بانه
 لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغيب فمحورز
 زوال ما بالذات بحسب الغيب فيلزم الانقلاب



نعت رسول

الى دأده نور شمع رخت مهر ماه را زلفت شکره رونق مشک شياه را
بنمو ساهنت به پيضا راسين پايه انگشت چون دال نوشق کرده ماه را
عيسى که بکند زلفک از مجسمه هر دم بر آستان تو ارد پناه را
نور آله از ره روی تو لایح است بر دار برقع از رخ و سم اله را
مهری بوسه نوز تو جوی و کمر بند

چند کشت مهر سو خافه را

هذه الرسالة للشيخ العارف بالله تعالى **سيدنا محمد بن عبد الله**

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين **اعلم**
يا اخي ان كلك شرك محلي ما تبين توحيدها اذا خرجت عنك فكلما
اخلصت يكشف لك انه هو انت تستقر منك وكلما وجدت بان
لك الشرك فوجدت في كل ساعة وقت توحيد او ايماناً وكلما وجدت
منك زاد ايمانك وكلما خرجت منك زاد يقينك باسیر الشهوات
والعبادات يا اسير المقامات والمكاشفات انت موقوف وانت مستغلبك
عنه اين الاستغفال به عنك الله عز وجل حاضرنا طر هو معكم انما كنتم
في الدنيا والآخرة اذ كنت معه مجيبك عنك واذا كنت معك استعبدك
الايمان خروجك عنه واليقين خروجك عنك اذا اذ ايمانك نقلت من حال
الحال واذا اذ اذ يقينك نقلت من مقام الى مقام الشريعة لك حتى
تطلبه منك والحقيقة له حتى تطلبه له به عز وجل حيث لا حيث
ولا اين فالشريعة حدود وجهان والحقيقة لاحد ولا جهة القيام مع

مع الشريعة فقط تقصّل عليه بالمجاهدة والقيام بالحقيقة تفصل عليه بالمنة في ثبات
ما بين المجاهدة والمنة القيام مع المجاهدة موجود والقيام مع المنه مفقود والقيام
الاعمال متعلقة بالشرع والتوكل متعلق بالايمان والتوحيد متعلق بالكشف
فالناس تأنون غم الحق بالعقل وغم الآخرة بالهوى فمضى طلبت الحق بالعقل
ضللت ومضى طلبت الآخرة بالهوى ضللت المؤمن ينظر بنوايه والعارف ينظر به
اليه مادمت انت معك اذنك فاذا خفيت عنك توليتك ما تولاهم الا بعد
فناهم مادمت اذنك فانت مريد فاذا افناك عنك فانت مراد اليقين
الادوم غيب عنك وجودك به كم بين ما يكون باهر وبين ما يكون كنه باهر
خضعت لك الاسباب وان كنت به تضرعت لك الاكوان والامقامات السيرة
مراده واسطرها الرضي مراده واخرها ان يكون بمراده العالم طريق العمل والعمل طريق
المعرفة والمعرفة طريق الكشف والكشف طريق الفناء ما صلت ما دام فيك نقيه
لسواه اذا حولت السوي اخنيك عنك فضلت لنا فاراد عنك شرا اذ لم يبق
عليك حركة لنفسك يحمل يقينك واذا لم يبق وجودك يحمل توحيدك اهل الباطن
مع اليقين واهل الظاهر مع الايمان فمضى تحرك قلب صاحب اليقين نقص يقينه
ومضى لم يخطئه خاطر يحمل يقينه ومضى تحرك قلب صاحب الايمان بخير الامر نقص
ايمانه ومضى تحركه بالامر يحمل ايمان معصية اهل اليقين كفر معصية اهل الايمان
نقص المتقى بحجته والحب مكل والعارف شاكر والموجود مفقود ولا سكوت
لنقى ولا حركة لحبة ولا غم لعارف ولا وجود لموجود ما حصل المحبة الا
بعد اليقين المحب الصادق قد خلا قلبه مما سواه وما دام عليه يقينه بحجته
لسواه فهو ناقص المحبة فمضى بالبلاء فهو موجود ومنى تلفذ بالنعماء فهو
موجود فاذا افناها عنه ذهب التلفذ بالبلاء وبالنعماء المحب انقاسه

شراط قال قرآن

الحمد لله الذي شرعنا بالايان وفصلنا على كثير بالقرآن والصلوة والسلام على المشرق
عليه الفرق بصلوة لا تنقطع عنه في كل حين واوانه اما بعد برؤوس من قرناش وقرني
قراش فالرجوع والرسالة اول اربع فاخته واج اية الكرسي وادج اخلاص والنج كونه غيره
حضرت صلى الله عليه وسلم صلوات كنوره وبه ابست كريمة بركه اوقية وعنده
مفتاح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر ما تسقط من رتبة الا يعلمها ولا حجة
في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين بعده بود عا اوقية
اللهم اني اتقالت بكتك بكت الكريم وانت بكت وتوكلت عليك فانه ما هو في بكت
المكتوم في ترك المكتوم في غيبك يا ذا الجلال والاکرام برحمتك يا ارحم الراحمين
وفي مصحف اچه صاغ جابنده كصحفة او كات كوزب كور و فدر الله اوى كلور
عدايد و افنك عدي صول طرفه كاغده اچه اول كاغده عدي سطر عدايد
سطر تمام اوله انده سكوك كلن سطر ك اول حرفي نه كلور ريسه اول حرفه عمل ايد بود
اهمانه وحي منزه كسند در قطب العارف من جو شمس في الدين افن بكت رحمة الله
كند و عمل ايد و ك قال و ايم بوايد **ك** كلسه خير در و سر در تمام را حلق در و ك
انور بر اراوى حاصل اوله **رب** كلسه نه خير در و سر در و راحت و دولت
و اوى حاصل اوله **ب** كلسه نه خير در و سر در و راحت و دولت
و عاقبة سفره اليه صحنه و طنة كلا و سفر مبارك اوله **ك** كلسه نه خير در و سر در
منزله ايد ريشه و منزلي عا اوله ب ينوي انور و حاجتدي روا اوله **رج** كلسه
فايده به بيشكه ربوبته **رج** كلسه و اوى حاصل اوله **ب** كلسه نه خير در و سر در
و سطر سطر **خ** كلسه استغفار و صبر كدر بوبت اوله **و** كلسه نه خير در و سر در
اجل در اة الرقوعون ايلر نه و ادر حاصل اوله **ب** كلسه نه خير در و سر در

بولوب



دستم

تسليم و هو الله الذي شرعنا بالايان وفصلنا على كثير بالقرآن والصلوة والسلام على المشرق
عليه الفرق بصلوة لا تنقطع عنه في كل حين واوانه اما بعد برؤوس من قرناش وقرني
قراش فالرجوع والرسالة اول اربع فاخته واج اية الكرسي وادج اخلاص والنج كونه غيره
حضرت صلى الله عليه وسلم صلوات كنوره وبه ابست كريمة بركه اوقية وعنده
مفتاح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر ما تسقط من رتبة الا يعلمها ولا حجة
في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين بعده بود عا اوقية
اللهم اني اتقالت بكتك بكت الكريم وانت بكت وتوكلت عليك فانه ما هو في بكت
المكتوم في ترك المكتوم في غيبك يا ذا الجلال والاکرام برحمتك يا ارحم الراحمين
وفي مصحف اچه صاغ جابنده كصحفة او كات كوزب كور و فدر الله اوى كلور
عدايد و افنك عدي صول طرفه كاغده اچه اول كاغده عدي سطر عدايد
سطر تمام اوله انده سكوك كلن سطر ك اول حرفي نه كلور ريسه اول حرفه عمل ايد بود
اهمانه وحي منزه كسند در قطب العارف من جو شمس في الدين افن بكت رحمة الله
كند و عمل ايد و ك قال و ايم بوايد **ك** كلسه خير در و سر در تمام را حلق در و ك
انور بر اراوى حاصل اوله **رب** كلسه نه خير در و سر در و راحت و دولت
و اوى حاصل اوله **ب** كلسه نه خير در و سر در و راحت و دولت
و عاقبة سفره اليه صحنه و طنة كلا و سفر مبارك اوله **ك** كلسه نه خير در و سر در
منزله ايد ريشه و منزلي عا اوله ب ينوي انور و حاجتدي روا اوله **رج** كلسه
فايده به بيشكه ربوبته **رج** كلسه و اوى حاصل اوله **ب** كلسه نه خير در و سر در
و سطر سطر **خ** كلسه استغفار و صبر كدر بوبت اوله **و** كلسه نه خير در و سر در
اجل در اة الرقوعون ايلر نه و ادر حاصل اوله **ب** كلسه نه خير در و سر در

العوالم القياسية وهو ما مع ان يقال فيه كل ما كان
كنا فانه يعمل كذا **العوالم القياسية** هو ما مع ان يقال
فيه هذا يعمل كذا وهذا يعمل كذا

[illegible]

باب خبركم عن هذه الشجرة في موقعة اقام الله فيها

زید ابو قائم	ات زید ابو قائم	كان زید ابو قائم
زید قائم ابو	ات زید قائم ابو	كان زید قائم ابو
زید عند مال	ات زید عند مال	كان زید عند مال
زید ان تعطه بشكركه	ات زید ان تعطه بشكركه	كان زید ان تعطه بشكركه

[illegible]

جملة فعلية

مضامین مثبتہ

وادخله
 نحو حشرك
 والشفق
 طالع
 أو بالضم وحده
 نحو كفته فعانه
 الح
 بالضم وحده
 جاني زيد يركب
 بالضم وحده
 جاني زيد يركب

بالواحد الضمير **مضارع**
 نحو طائر زيد يركب
 بالواحد الضمير **مضارع**
 نحو طائر زيد يركب
 بالواحد الضمير **مضارع**
 نحو طائر زيد يركب

او بالوار وحده	او بالضمير	ما في منف يا الوار	او بالوار وحده
مخاطبتي زيد	وحده نحو	والضمير نحو طين	نحو مخاطبتي زيد
وقد طلعت	جاؤني زيد	زيد وما	وما طلعت
الشمس	قد ركب	ركب الشمس	الشمس

احمد البصير رحمه الله تعالى جاني زير مارك

انصافی و رزق العفیر
خوجا د نے دھن
ان شاء اللہ تعالیٰ

ادب الصغار و صغار

عليه طرفة
الروح والمعين
مخاضني زيدا
وعلي كرمه سيف

فوتها التي قافنية يعني بها احوال الكثرة في حيث البناء والاعراب والافعال في وعده ٢
التي علم بقواني

السفرين قول دال على ايهه الشئ الكلمة لفظ وضع لمخضرم **ع** اللفظ ما يتلفظ به

الإنسان حقيقته أو في حكمه نحو أضره أنت ملأ أو سقاه أو صورته بالقوة أو الفعل
يقصد به حصول حرف فاعداً **٢٥** الوضع تخصيص الشيء للشيء من الجاهل واحتشائه **٢٦** كقولك
فهم منه لشيء الثاني **٢٧** المعنى باستخدام اللفظ **٢٨** المفرد باليد من يلفظه على جزء
معناه **٢٩** الكلام ما تضمنه بالاسناد **٣٠** الاسم ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد
الزمن الثلاث **٣١** المركب الذي لم يشب منه لوصول الأعراب ما اختلف آخره بغير دل
على كمال العنونة عليه **٣٢** الحاصل ما به يتقوم المعنى المقترن للأعراب **٣٣** غير المفرد ما خله
علائق في تسع أو واحدة منها تقوم مقامه **٣٤** العدد خروج الاسم عن صيغة الأصلية
تحقيقاً أو تقدير **٣٥** المخرج هو الاشتغال على علم الفاعلية **٣٦** الفاعل ما اسند الفعل وحاشية
وقد تم عليه على جهة قياس به **٣٧** المفعول ما لم يتم فاعله كل مفعول خرج فاعله وقيم مقامه
٣٨ المتدبر هو اسم المجرى نحو الهمزة المنفصلة من الألف أو الصفة الواقعة بعد خبر النفي واللف
استغناء رافعة لظاهر مثل زيد قائم وطاقم الزيدان وطاقم الزيدان كان طابق مفرداً جاز
من الخبر هو اسم المجرى السند به الغائب والصفة المذكورة **٣٩** خبرات وأخواتها هو السند بعد زوالها
٤٠ المفعول هو الاشتغال على علم المفعولية **٤١** المفعول المطلق هو اسم ما فاعله فاعل فعل ذكر
فناه **٤٢** المفعول به هو ما وقع عليه فعل عامله على شريطة التفسير هو كل اسم يدل على
شبهه مشتغل عنه بضميره أو بتعلقه لوسط عليه هو مناسب لنصب **٤٣**
زيد هو مفعول يتبعه يراعى تخذيراً ما بعده أو ذكر التخذير منه توكيداً **٤٤** المفعول
ما فاعله فعل مذكور في زمان أو مكان **٤٥** المفعول هو ما فعل لأجله فعل
فما **٤٦** المفعول معه هو مذكور بعد الألف لصاحبه مفعول فعل القطع أو معنى

هال مایین

نور خوله ص ٢٠ اسم مارلا المشتهرين بلمس هولاند
بصدها خبر لا التي لتف الحظ هو المنة بعد دخولها

٣١ الحال ما بين هيئة الفاعل والمفعول به لفظاً أو معنى **٣٢** التقييد ما يرفع الارتفاع
المتفرقة ذات منكرة أو مفردة **٣٣** الاستثناء هو خروج الشيء عن حكم دخل فيه غيره
٣٤ الشيء المتصل هو الخارج من متعدد لفظاً أو تقدير أبالذات أو أجزائها **٣٥** المتنى
المنفج هو المذكور بعد ما غير مخز **٣٦** خبر كان وهو ما يليه بعد دخولها
٣٧ المنصوب بالوالتة لفظ الجنس هو المنهالبة دخولها يليها نكرة مضافاً أو شبهة
فإن كان مفرداً فهو منبئ على ما ينصب به وإن كان مفرداً أو مفعولاً بنية وهي
لا نصب الرفع والتكرير **٣٨** خبر ما ولا المشبهين يليه هو المنهالبة دخولها
٣٩ المجرد وهو ما اشتمل على علم الإضافة **٤٠** المضالية كل اسم سبب شئ بواسطة
حرف جمل لفظاً أو تقديرًا مراد **٤١** الإضافة المعنوية أن يكون المضاف غير صفة
مضافة إليه معقولاً **٤٢** الإضافة اللفظية أن يكون المضاف صفة مضافة إلى معقول
٤٣ التوابع كل ما كان باعراً سابقاً من جملة واحدة **٤٤** التبع تابع يدل على
معنى في متبوعه مطلقاً **٤٥** اللفظ تابع مقصود بالنسبة مع متبعه يتو
بينة وبين متبوعه أحد الحروف العشرة **٤٦** التاكيد تابع يعبراً
المتبع في النسبة أو التوابع كالتابع مقصود بالنسبة إلى المتبوع دون
اللفظ البيان تابع غير صفة يوضح متبوعه **٤٧** المتبني لما نسب إليه الأصل
أو وقع غير مركب **٤٨** المضمي ما وضع لتكلم أو غايب تقدم ذكره لفظاً
أو معنى أو هما **٤٩** أسماء الأشارة ما وضع لشارة إلى **٥٠** الموصولة ما يربط بين
بصلة وعائد صلة جملة خبرية والعائد ضمير **٥١** أسماء الأفعال ما كان بمعنى
أو الاسم أو صواب لفظاً حكمية صواب أو ضيق للبهائم **٥٢** المركبات كل اسم من
كلمتين ليس بينهما نسبة **٥٣** المعرفة ما وضع لشيء بعينه **٥٤** العلم ما وضع لشيء
لا بعينه **٥٥** أسماء العدد ما وضع لكمية لأماد الأشياء **٥٦** التوابع ما فيه

112

علامة التانيث لفظاً أو نقدياً **٥٠** المنقح ما لحق آخره الفاء بـ مفتوحة
 ما قبلها ونون مكسورة ليدل على أن معه مثله من جنسه **٥١** المحقق ما دل على أن
 مقصود في جوفه بفرده بتخيير **٥٢** الجمع المذكور السالم ما لحق آخره أو مضموماً
 ما قبلها أو بياء مكسورة ما قبلها ونون مفتوحة ليدل على أن معه أكثر منه غالباً **٥٣**
١ الجمع الموثق السالم ما لحق آخره الفاء **٥٤** الجمع التكميلي ما بقي بناءً واحد **٥٥**
 المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل **٥٦** الاسم الفاعل ما اشتق من فعل الن فاعله
 الفعل على معنى المحدث **٥٧** الاسم لفصيل ما اشتق من فعل المص في زيادة على
 غيره **٥٨** الفعل ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الزمن الثلاث **٥٩**
 الماض ما دل على زمان قبل زمانك **٦٠** المضارع ما شبه الاسم بغيره في تأنيث **٦١**
 أفعال الناقصة ما وضع لتقدير **٦٢** الفاعل على صفة **٦٣** أفعال المقارنة ما وضع لدرج
 الخبر وجاء أصولاً أو أخذاً **٦٤** فعلا التخييل ما وضع لإنشاء التخييل **٦٥**
 أفعال اللزوم ما وضع لإنشاء مدح أو ذم **٦٦** المفعول ما وضع لإنشاء
٦٧ المفعول ما وضع لإنشاء بفعول أو حياء إلى ما يليه **٦٨** التثنية نون
 ساكنة تتبع حركة الآخر لا تكاد الفعل **٦٩** الفعل هو عبارة عن التفرقة بين
 الحكمين إذا تبيين أحدهما وشرح الآخر **٧٠** التصريف هو ما يفرق بين
٧١ أحوال الكلمة من حيث الاعداد والادغام **٧٢** التصحيح هو الذي ليس في مقابلة الفاء
 والجيم والهمزة حرف علة وتضعيف **٧٣** الهمزة ما دل على طلب الفعل في لفظ
 في الزمان الذي **٧٤** النهي ما دل على طلب ترك الفعل عن الفاعل في زمان الذي
٧٥ الفاعل ما صدر عنه الفعل **٧٦** اسم المكان هو اسم مشتق من فعل كان وقع فيه
 الفعل **٧٧** الالة هو اسم مشتق من فعل للالة **٧٨** الودع اسم الباء الموحدة في حجة
 مقدار الباء الموحدة في **٧٩** التصريف في اللفظ التغيير في الصانع نحو الأصل

الوجه

سبب في الالة هو اسم مشتق من فعل للالة
 الودع اسم الباء الموحدة في حجة

الالة هو اسم مشتق من فعل للالة
 الودع اسم الباء الموحدة في حجة

لا يولد بالجنس ومنه دلالة لا انشاء **١٤٤** اللفظ المركب هو الذي يولد بالجنس ومنه
دلالة كونه الحارة **١٤٥** الكلّي هو الذي لا يمنع نفسي تصور مفهومه ووقع الشركة
كالإنسان **١٥٠** الجزئي هو الذي يمنع نفسي تصور مفهومه ووقع الشركة
كزيد **١٥١** التصور حصول صورة الشيء في العقل **١٥٢** الكلّي الزايف هو الذي يدخل
في حقيقة جنسيته كالحويان بالنسبة إلى الإنسان والفرس **١٥٣** والعرضي
هو الذي لا يدخل في حقيقة جنسيته كالأضاحك بالنسبة إلى الإنسان والفرس
كتاب ١٥٤ رسم الجنس أنه كلّي مقول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو
الحويان بالنسبة إلى الإنسان والفرس وهو الكلّي الزايف أما مقول في جواب ما هو
بحسب الشركة المحضة وهو الجنس **١٥٥** رسم النوع أنه كلّي على كثيرين مختلفين
بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو الإنسان بالنسبة إلى زيد وغيره وهو مقول
في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية معاً وهو النوع **١٥٦** رسم الفصل أنه كلّي
يقال على الشيء في جواب ما شيء هو في ذاته كالتايف بالنسبة إلى الإنسان **١٥٧** رسم
الخاصة أنها كلّيّة يقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً كالأضاحك
بالقوة والفعل الإنسان **١٥٨** رسم العرضي القائم أنه كلّي يقال على ما تحت حقايق
مختلفة قولاً عرضياً كالتعقّس بالقوة والفعل الإنسان وغيره كالحويان
تعريفاً ١٥٩ القول الشارح هو أن يتصور الشيء مع عدم اعتبار الحكم فيه موصلاً
إلى المطلوب بالتصوّر **١٦٠** المجتزئ هو أن يتصور الشيء مع اعتبار الحكم فيه موصلاً
إلى المطلوب بالتصوّر **١٦١** الحد التام هو الذي يتوكلت به جنس الشيء وفصله
الفرعيين كالحويان كالتايف بالنسبة إلى الإنسان **١٦٢** الحد الناقص هو
الذي يتوكلت به جنس العبيد وفصل القريب كالجسم كالتايف بالنسبة

لا يولد بالجنس ومنه دلالة لا انشاء **١٤٤** اللفظ المركب هو الذي يولد بالجنس ومنه
دلالة كونه الحارة **١٤٥** الكلّي هو الذي لا يمنع نفسي تصور مفهومه ووقع الشركة
كالإنسان **١٥٠** الجزئي هو الذي يمنع نفسي تصور مفهومه ووقع الشركة
كزيد **١٥١** التصور حصول صورة الشيء في العقل **١٥٢** الكلّي الزايف هو الذي يدخل
في حقيقة جنسيته كالحويان بالنسبة إلى الإنسان والفرس **١٥٣** والعرضي
هو الذي لا يدخل في حقيقة جنسيته كالأضاحك بالنسبة إلى الإنسان والفرس
كتاب ١٥٤ رسم الجنس أنه كلّي مقول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو
الحويان بالنسبة إلى الإنسان والفرس وهو الكلّي الزايف أما مقول في جواب ما هو
بحسب الشركة المحضة وهو الجنس **١٥٥** رسم النوع أنه كلّي على كثيرين مختلفين
بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو الإنسان بالنسبة إلى زيد وغيره وهو مقول
في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية معاً وهو النوع **١٥٦** رسم الفصل أنه كلّي
يقال على الشيء في جواب ما شيء هو في ذاته كالتايف بالنسبة إلى الإنسان **١٥٧** رسم
الخاصة أنها كلّيّة يقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً كالأضاحك
بالقوة والفعل الإنسان **١٥٨** رسم العرضي القائم أنه كلّي يقال على ما تحت حقايق
مختلفة قولاً عرضياً كالتعقّس بالقوة والفعل الإنسان وغيره كالحويان
تعريفاً ١٥٩ القول الشارح هو أن يتصور الشيء مع عدم اعتبار الحكم فيه موصلاً
إلى المطلوب بالتصوّر **١٦٠** المجتزئ هو أن يتصور الشيء مع اعتبار الحكم فيه موصلاً
إلى المطلوب بالتصوّر **١٦١** الحد التام هو الذي يتوكلت به جنس الشيء وفصله
الفرعيين كالحويان كالتايف بالنسبة إلى الإنسان **١٦٢** الحد الناقص هو
الذي يتوكلت به جنس العبيد وفصل القريب كالجسم كالتايف بالنسبة

الى الانسان **الرسم التام** هو الذي يتركب من جنس البشر والقريب وخواصه
 اللازمة للحيوان الصالح **في تعريف الانسان** **الرسم الناقص** هو الذي
 يتركب من عرضيات تختص بجزئها بحقيقة واحدة كقولنا الانسان
 ماش على قدميه عرضي الاطراف يادى البشرية مستقيم لقامة ضحاك
 بالطبع **القضية** قول يصح ان يقال لقايله انه صادق فيه
 او كاذب فيه **زبد ثابت** محكوم به وهو لا يكون محكوم عليه و
 موضوعا كونيد **قضية حملية** شخصية موجهة **في تعريف** **زبد** ليس
 قضية حملية شخصية سالبه **منقول شرطيات** **موجبه** ان كانت الشمس طالعة
 فالنهار موجود **قضية شرطية** متصلة موجهة **زبد** محكوم اولي بر
 قضية نك صدقته قضية اخريك صدق تقديره **سالب** ليس
 ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود **قضية شرطية** متصلة سالبه
زبد محكوم اولي بر قضية نك صدقته سلبا قضية اخريك صدق تقديره
 او ربه **موجب** العدد اقل من يكون هذا العدد اسودا او كاجا قضية
 شرطية منفصل سالبه **زبد** تناخيل ايجابا قضية نين بيننده محكوم اولي
 ليس ايا ان يكون هذا العدد اسودا او كاجا **قضية منفصلة** موجهة
زبد تناخيل ايجابا قضية نين بيننده محكوم اولي **كل انسان** كاتب
 قضية حملية مستوية مخصوص موجهة **زبد** موضوعك كل افرادنا ايجابا
 محكوم اولي **سالب** لاشي ومن الانا بكاتب قضية حملية كلية مسورة
 مخصوص سالبه **زبد** موضوعك كل افرادنا سلبا محكوم اولي **موجبه**
فيها بعض الانسان كاتب قضية حملية جزئية ومستوية مخصوص

موجبه

ثابت في زبد او فردا

زبد موضوعك كل افرادنا سلبا محكوم اولي **سالب** بعض الانسان ليس كاتب
 قضية حملية جزئية ومستوية مخصوص سالبه **زبد** موضوعك بعض افرادنا
 سلبا محكوم اولي **سالب** الانسان كاتب قضية
 حملية ممله **موجبه** **زبد** محكوم عليه انك كيتنه ايجابا بيان
 ايهال اولي **سالب** الانسان ليس بكاتب قضية ممله **سالبه** **زبد** محكوم
 عليه انك كيتنه سلبا بيان ايهال اولي **سالب** ان كانت
 الشمس طالعة فالنهار موجود قضية شرطية متصلة لوزقه **زبد**
 ماله صاد قد تقدمك وقع تقديره **زبد** على سبيل العلوقه بينهما
اتفاقية ان كان الانسان ناطق فالنهار باحق قضية شرطية متصلة
اتفاقية **زبد** ماله صاد قد تقدمك وقع تقديره **زبد** على سبيل
 الاتفاق بينهما **حقيقية** الحد اما رجع واما خرج قضية منفصلة
 حقيقية **زبد** محكوم اولي **زبد** محكوم عليه عدد رجع واما خرج
 اوزر رخي عدد رجع ارتفاع امتناعه **مانعة** **لحم** هذا الشئ
 اتاجي او شجر قضية منفصلة مانعة للجمع **زبد** محكوم اولي
 تناخيل صدقة فقط **مانعة** **لحم** **زبد** امان يكون في البحر واما
 ان لا يعرف قضية شرطية منفصلة مانعة للحد **زبد** محكوم اولي
 تناخيل **زبد** محكوم عليه اوليه عرفا **حقيقية** العدد اما زيدا وناقص
 ومساو قضية شرطية منفصلة حقيقية **زبد** محكوم اولي **موجبه** مستند
 امتناعه عدد اوزر رخي عدد رجع ارتفاع امتناعه **زبد** محكوم
 خوالص امانا واهوا وارقا واما وني الكيا هو اما جنس

الموضوع ما يبحث في العلوم في غوار من الدائرية
المادة هي التي موقوف عليها مسائل العلم
العلم هو المطلب الذي يروى عليه العلم في كل كسبة



119
 181